VOCES

Diálogo misionero contemporáneo

MEMORIAS DEL OBSERVATORIO DE RELIGIOSIDAD POPULAR (ORP)

3ª, 4ª Y 5ª PLENARIAS

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL
ESCUELA DE TEOLOGÍA

UIC

Ing. Bernardo Ardavín M.
RECTOR

P. David Uribe García, MG
INSTITUTO INTERCONTINENTAL DE MISIONOLOGÍA

VOCES
Diálogo misionero contemporáneo

FUNDADOR
Sergio-César Espinosa González

DIRECTOR
David Uribe García

EDITOR
Arturo Rocha Cortés

CONSEJO EDITORIAL
David Uribe García
Raúl Nava Trujillo
José Luis Franco Barba
Ramiro Gómez-Arzápalo Dorantes
Alberto Hernández Ibáñez
Arturo Rocha Cortés

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo es una publicación de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental (UIC). La revista es semestral y fue impresa en diciembre de 2018. Editor responsable: Arturo Rocha Cortés. Número de Certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04 – 2004 – 081713002200 – 102. Número de Certificado de Licitud de Título y Contenido otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas: 16899. Asignación de ISSN: 1870-784X. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. Imprenta: Editorial Ducere, S. A. de C. V., Rosa Esmeralda 3 bis, Col. Molino de Rosas, C.P. 01470, México D.F., tel. 56 80 22 35. La edición de este número consta de un tiraje de 500 ejemplares. Distribuidor: Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México D.F.

Los juicios y opiniones vertidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva de quien(es) los emite(n) y no representan necesariamente la visión o filosofía de la Universidad Intercontinental (UIC) ni de los Misioneros de Guadalupe.

Memorias del Observatorio de Religiosidad Popular (ORP) 3ª, 4ª y 5ª Plenarias

Presentación
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes 9

Tercera Reunión Plenaria ORP:
Festividades Indígenas: Culto y religiosidad
(1º de marzo de 2016. Museo Nacional de Antropología)

Palabras de bienvenida
Higinio Corpus Escobedo 21

La fiesta de la Santa Cruz y su transformación en el mundo indígena americano
Johanna Broda 25

Atlatlacualiztli: Un ritual para la tierra y el buen temporal
Alicia María Juárez Becerril 49

Santos, fiestas y maíz. Cristianismo agrícola mesoamericano
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes 59

Cuarta Reunión Plenaria ORP:
Encuentros y desencuentros en las prácticas religiosas populares
(26 de octubre de 2016. Universidad Intercontinental)

Palabras de bienvenida
Alicia María Juárez Becerril 79

Alcances y límites en el encuentro intercultural.
El caso de fray Bernardino de Sahagún
Francisco Morales, OFM 83

El lavado de manos: Un ritual de encuentro
entre ahijados y padrinos
Alicia María Juárez Becerril 115

La tiranía de la fascinación. Representación social
de la Pastoral en alumnos de Teología de la
Universidad Católica *Lumen Gentium*
Alejandro Gabriel Emiliano Flores 127

Retrospectiva del ORP a tres años de su fundación:
Itinerario de un caminar conjunto
(Logros, retos, expectativas)
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes 155

QUINTA REUNIÓN PLENARIA ORP:
RELIGIOSIDAD POPULAR: PODER, RESISTENCIA E IDENTIDAD
(15 DE MARZO DE 2017. ESCUELA NACIONAL
DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA)

Palabras de bienvenida
Bernardo Ardavín, Atilano Flores
María Elena Padrón e Higinio Corpus Escobedo 171

Las cosmovisiones indígenas de México y
La religiosidad popular: poder, resistencia e identidad
Johanna Broda 175

Un ejemplo de religiosidad barroca. El culto
al Cristo de Chalma, siglo XVII
(Primeros hallazgos)
Magdalena Pacheco Rigueles, Rosa María Camacho Quiroz
y Gerardo González Reyes 195

"¡Al Santo Señor de Chalma, yo le pido con el alma!"
Culto familiar, gremial y barrial en
Santa María Nativitas, Xochimilco, Ciudad de México
María Elena Padrón Herrera 227

Hierofanías de lo cotidiano: irrupciones de lo
sagrado en la ordinariedad. Análisis de exvotos
Alicia María Juárez Becerril y
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes 255

Cristos hermanos: El Señor de las Peñas
y El Señor de Huayapam. Circuito de visita
en los valles centrales de Oaxaca
Ana Laura Vázquez Martínez 289

Hacia una religiosidad popular urbana
Alejandro Emiliano 321

La Tortuga y la Serpiente: Resistencia y tradición
Ayotla-Coatepec. Fiesta y representación ritual
en honor a la Virgen del Rosario
Nadia Tapia Medrán 335

El acontecer de lo sagrado: un encuentro en la
Sierra de Tenango
Marisol Vargas Flores 357

La Antropología como puente entre la
visión religiosa de los pueblos indígenas
y las crisis ambientales en el siglo XXI 375
Pablo Alejandro Godínez Ferrel

Presentación

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

En este número de la revista VOCES se condensan los trabajos presentados en la tercera, cuarta y quinta reunión plenaria del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante".

Desde la fundación de esta instancia académica, cobijada institucionalmente por la Universidad Intercontinental y los Misioneros de Guadalupe, en octubre de 2014, nos propusimos —y hasta la fecha lo hemos cumplido— realizar una reunión plenaria cada semestre.

En esta revista se da cuenta de las sesiones del observatorio del 1° de marzo de 2016 (Tercera), 26 de octubre de 2016 (Cuarta) y 15 de marzo de 2017 (Quinta). Las sedes donde se realizaron estas reuniones dan cuenta del espíritu que motivó la fundación del ORP, que es la interacción y conjunción de esfuerzos en derredor de un tema común: la religiosidad popular y procesos socio-culturales implícitos. Las sedes fueron, respectivamente: Museo Nacional de Antropología, Universidad Intercontinental y la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

En este volumen de la revista VOCES presentamos en tres secciones cada una de estas reuniones, y dentro de cada sección hemos respetado el orden de exposición seguido en el evento según el programa, incluyendo los trabajos de los colegas que respondieron afirmativamente a la convocatoria de este espacio editorial.

En este sentido, a nombre de la mesa directiva del ORP, quiero agradecer al Mtro. Arturo Rocha, director de esta revista, su gentil invitación a publicar nuestros aportes mediante esta valiosa herramienta de difusión.

Los trabajos que aquí se presentan constituyen valiosos testimonios de la diversidad religiosa en México, tratados desde enfoques teóricos que coadyuvan a una comprensión intercultural de nuestro país, en abierto diálogo con agentes de pastoral que buscan vías de comunicación con las comunidades donde desarrollan su trabajo eclesial.

Las procedencias de formación académica de los autores son muy diversas, por lo que el abanico de posibilidades en la interpretación también lo son. Presentamos por tanto al lector, no un enfoque único, sino diverso, coherentemente con la diversidad cultural y religiosa que se atestigua en los pueblos, barrios y colonias.

Desde la antropología, la etnografía, la historia, la etnohistoria, la psicología social, la sociología, la filosofía, la teología, la pastoral, el urbanismo, etc., cada participante ofrece un sugerente ángulo de interpretación en derredor de los abigarrados procesos socioculturales implícitos en las manifestaciones religiosas populares. No pretendemos la reducción de problemas tan amplios, extensos y complicados a una sola respuesta desde la parcialidad de una interpretación. Antes bien, queremos resaltar su compleja constitución social y las numerosas posibilidades de análisis desde un horizonte abierto y plural.

Conscientes de la dignidad inherente al ámbito de lo sagrado, aun cifrado desde *otras* coordenadas culturales, queremos mantener esta calidad de apertura frente a la tremenda diversidad, siempre dinámica, de formas concretas de relación con la Trascendencia y el Misterio.

Los temas de cada una de estas tres reuniones aquí condensadas, dan también cuenta de los intereses propios de nuestro observatorio. En la tercera reunión nos congregamos en el Museo Nacional de Antropología para reflexionar acerca de las *Festividades indígenas: culto y religiosidad*. Posteriormente, en la cuarta, nos reunimos en la Universidad Intercontinental y reflexionamos acerca de los *Encuentros y desencuentros en las prácticas religiosas populares* amenizando la jornada con la exposición fotográfica: *Especialistas rituales México-Guatemala, dos miradas antropológicas de una historia compartida*. Finalmente, en la quinta reunión, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, el tema que nos congregó fue: *Religiosidad Popular: poder, resistencia e identidad*, y en el contexto de esta reunión se presentó allí la tercera versión de la exposición fotográfica: *La Cruz en la vida de los hombres de maíz*.

En los títulos mismos de estas reuniones puestos en conjunto, se devela la trayectoria interpretativa de esta instancia en relación con los fenómenos religiosos populares. Se trata de fenómenos religio-

sos suscitados en contextos pluriculturales donde el cristianismo ha sido asimilado —culturalmente hablando— para pasar a ser, de una oferta exógena, a un elemento cultural endógeno. En el desarrollo de estos procesos en medio de contextos culturales indígenas, se han gestado numerosos procesos de resemantización cultural, hibridación y "traducción" local de la religión cristiana, en procesos socio-culturales de larga duración gestados desde la coexistencia —pacífica u hostil— del cristianismo oficial institucionalizado y la creatividad indígena que selectivamente ha discernido elementos cristianos fusionándolos con elementos religiosos procedentes de su tradición religiosa ancestral mesoamericana. Esto ha dado por resultado una fusión —novedosa como producto cultural— que se nutre de ambas raíces, y que con el tiempo, pareciera que las procedencias acaban por borrarse en la penumbra del tiempo, para sobrevivir esta versión de cristianismo agrícola consagrado en el hoy como la verdadera forma "que siempre ha sido", "que es la costumbre", y es "como debe ser".

Estos procesos integradores de elementos culturales provenientes de diferentes matrices, no es privativo de la época colonial. Es un proceso perenne, y por ello vemos aun hoy en día sus efectos en medio de los grandes centros urbanos, posmodernos y globalizados.

Efectivamente, en el desarrollo de estos procesos sociales en contextos pluriculturales asimétricos como lo es México, los encuentros y desencuentros están a la orden del día, y los juegos de poder, dinámicas de imposición y resistencia así como luchas por el control de los tiempos y espacios sagrados, también serán cotidianos en una lucha constante donde conviene entender el problema como un problema intercultural, es decir, donde los distintos actores en conflicto comparten símbolos que se leen de manera muy diferente, dependiendo de la cultura a la que se adscribe el sujeto religioso en pugna.

En este sentido, la identidad está en la base de estos fenómenos religiosos populares, no sólo como catalizador de grupos, sino como referente extramundano de legitimidad social frente a vecinos, aliados y rivales. Además, la compleja y muy dinámica organización social en derredor de los cultos populares, crea en estas prácticas

religiosas un motor de identidad que congrega, conjunta, hermana y a la vez distingue de "los otros".

Me parece oportuno enfatizar que los trabajos de estas tres sesiones del ORP comparten cierto trasfondo teórico común, así como un espíritu animador que subyace en los distintos planteamientos de los autores al considerar que la religiosidad popular, entendida como un problema de relaciones interculturales, redituaría en un acercamiento entre los actores involucrados (oficiales y populares) menos ríspido que si se pretende iniciar el diálogo empezando por enfatizar las diferencias.

Muchos de los conflictos más amargos entre las instancias jerárquicas oficiales y los agentes de la religiosidad popular vienen no por cuestiones dogmáticas, reglamentarias o litúrgicas, sino por diferencias de interpretación simbólica, adecuación local de la propuesta cristiana y —evidentemente— por la situación del poder y el control sobre espacios y tiempos sagrados.

En este sentido, reconocer la diferencia cultural del interlocutor sería un primer paso hacia un diálogo intercultural e interreligioso que resulte provechoso en la convivencia social que *de facto* ya se da desde hace mucho tiempo. De hecho, me parece que las prácticas religiosas populares en México tradicional pueden con toda justicia ser reconocidas como un patrimonio cultural compartido entre la iglesia católica y los diferentes actores populares.[1]

---

[1] Sabemos que las corrientes protestantes en su quehacer proselitista son muy poco dialógicas con los antecedentes culturales de los pueblos donde se insertan. Desde esta perspectiva, es justo considerar, que el tesoro social que se resguarda en los complejos rituales populares en México, no hubiera sido posible si la praxis eclesiástica no hubiera permitido de una u otra forma esas negociaciones, cesiones y reinterpretaciones.

Hay que reconocer que la práctica pastoral en estas tierras americanas provocó, incentivó, impulsó y en los peores casos al menos solapó la nueva amalgama de un cristianismo que no cuajó como los frailes pioneros deseaban, pero que al fin y al cabo el resultado fue, después de todo, un cristianismo. Así, la religiosidad popular pareciera ser un patrimonio cultural compartido, tanto por la iglesia como por el pueblo, barrio o colonia que sustenta sus prácticas rituales "como dicta el costumbre", "como debe ser". La relación se mantiene, no importa ni implica que sea ésta una relación amable o cordial, pero al fin y al cabo se mantiene el vínculo, tal vez con rupturas ocasionales, pero restableciéndose en un incesante proceso de negociación e intercambio cultural.

En este sentido, tal vez el conflicto de la institución eclesiástica con las manifestaciones religiosas populares sea un conflicto operativo entre el ejercicio de inculturación eclesiástico en un contexto específico y las negociaciones propias de la cultura receptora que se resiste a desaparecer como entidad cultural única y diferenciada en aras de ser "lo mismo" e "igual" en la universalidad de la iglesia global.

El problema es perenne y es intercultural. No es falla del modelo evangelizador asumido, es consecuencia de la vida cultural de un pueblo que no puede menos que adaptar, traducir y decidir qué y cómo del mensaje cristiano se integra al ámbito íntimo del nosotros profundo. Así somos los seres humanos, somos entes simbólicos y de sentido, y en ese ámbito no existen trasplantes, injertos o soldaduras. El mensaje recibido o se hace propio o se desecha como amenaza del exterior a la identidad del grupo cultural. En este sentido, insisto que la religiosidad popular es un problema intercultural, y así, no es monológica, porque para que exista se han articulado ya dos o más expresiones religiosas de procedencias culturales diversas, en la religiosidad popular se da la fusión de sentidos lo cual permite la síntesis operante a nivel social mediante los rituales populares comprendidos cabalmente en la intimidad del grupo social que los genera. Las prácticas y tendencias pastorales correctivas frente a la religiosidad popular, ignoran plenamente el proceso de conformación de la misma, niegan rotundamente al interlocutor, y en su monólogo generan agresión cultural, violencia simbólica y una descarada pretensión de dominación ideológica.

Obviar que todo significa lo mismo en todo lugar, en todo momento y para toda persona es el principio de la aridez en las relaciones frustradas entre la oficialidad eclesiástica y la parte religiosa popular.

Considerar la diversidad cultural es prioritario para definir al menos en principio a los interlocutores con los que se encuentra el agente de pastoral. Una actitud soberbia y sobrada de posesión de la única forma posible de expresión religiosa es garantía segura del cierre de toda puerta y ventana a la alteridad.

Desde el momento inicial de este observatorio (octubre 2014), cuando delegaron en mí la conformación del equipo inicial de investigadores que habríamos de echar a andar los trabajos de esta instancia

académica, las sospechas mutuas se incrementaron, pues la propuesta venía auspiciada por una universidad católica y un instituto de vida apostólica, que acercándose a instancias tradicional y esencialmente laicas como la UNAM, el INAH, la ENAH, entre otras instituciones educativas y culturales gubernamentales, les extendía una invitación al trabajo conjunto y a compartir un foro de interacción e intercambio de métodos, experiencias, datos, etc. en materia de religión.

En el acercamiento primero a los colegas cofundadores del ORP, fue un común denominador la sana sospecha y prudente distancia frente a lo que temían fuera un intento de justificación *a priori* de las políticas eclesiásticas católicas frente al problema de la religiosidad popular.

Costó trabajo convencer a la mayoría de que el respeto interdisciplinar estaría garantizado, pues el ORP no es, ni pretende llegar a ser, una instancia confesional. No niega su origen institucional como parte de una universidad católica que se define a sí misma como universidad misionera; pero su esencia y vocación de universidad garantiza la diversidad y la posibilidad de interacción plural sin exigir al interlocutor la renuncia a su propia identidad (religiosa y profesional) para empatarse con la de la UIC.

En este sentido, estos tres eventos académicos que congregaron a los miembros del ORP y que hoy aquí presentamos en texto, dan fe de que a lo largo de estos tres años de vida de nuestro observatorio nos hemos mantenido fieles a este principio de apertura e inclusión que estuvo en la base misma de nuestra fundación.[2] En estos tres

---

[2] Según puede verse en el Manifiesto leído y signado por los miembros fundadores del ORP el 31 de octubre de 2014 (extracto): "El Observatorio Intercontinental Alonso Manuel Escalante sobre la religiosidad popular ha sido creado por la Dirección de Humanidades de la Universidad Intercontinental, como espacio de estudio, reflexión, investigación, intercambio de experiencias y propuestas que llevan a descubrir y valorar, reconocer y conservar, defender y proponer interdisciplinarmente, el conjunto de las creencias selladas por Dios, las actitudes básicas que de estas convicciones se derivan y las expresiones culturales que legítimamente buscan alcanzar todos aquellos elementos esenciales, que desde la religiosidad popular, se orientan al cuidado del mundo y a la vida digna y plena de todo el ser humano y de todos los seres humanos. […] por ello, la Religiosidad Popular aquí es considerada no solamente como la búsqueda natural de la divinidad, por parte del

años en que he tenido el privilegio de presidir el ORP así he podido constatarlo, y doy fe de que la interacción interpersonal e interinstitucional ha sido sana, amistosa, espontánea, responsable, con un compromiso social y en un ánimo constructivo de cooperación, intercambio y reciprocidad. El respeto mutuo entre colegas ha sido fundamental y ha permeado los espacios de interacción recíproca que han culminado en numerosos escritos, eventos, ponencias, etc. materializados desde los nichos institucionales de los miembros cuyos trabajos de investigación han sido generosamente socializados a través de este conducto del ORP. Ese respeto ha contribuido a un ambiente colegiado sano donde las posibilidades se comparten con miras a un objetivo común, más que luchar por afanes protagónicos.

El Observatorio de la Religiosidad Popular no inicia la reflexión acerca del tema de la religiosidad popular y procesos implícitos, sino que, más bien, pretende arrancar la conjunción de esfuerzos preexistentes, ya iniciada con antelación desde la espontaneidad de las relaciones amistosas entre colegas, tratando ahora de ofrecerse como instancia que favorezca la sistematización de esos aportes y la consecución de las investigaciones en un espectro temporal mucho

---

ser humano, sino también como manifestación personal del Dios Viviente que inicia un diálogo de amor con la humanidad, para comunicar su Espíritu de verdad y revelarnos el misterio de su unidad y comunión. Presencia que descubrimos revestida en las formas históricas y culturales de cada pueblo. Somos conscientes que este misterio es tan rico y tan profundo que siempre nos supera, pero que puede ser mayormente comprendido cuando se comparte con una actitud humilde y testimonial de quien siempre sabe aprender. [...] En el espíritu de apertura, diálogo y reciprocidad, este Observatorio buscará compartir interdisciplinarmente los resultados de las tareas señaladas en el objetivo para analizar, desde las ciencias y desde la fe, las diversas formas culturales que el pueblo adopta legítimamente como expresión religiosa y modo de vivir su fe. Respetará la pluralidad ideológica y disciplinar y fomentará los puntos de encuentro y enriquecimiento recíproco. El Observatorio estará en comunicación continua con sus integrantes y se les convocará periódicamente para evaluar las tareas y resultados así como los proyectos para el crecimiento y profundización de las tareas propias. A todos los miembros, al inicio de cada año civil, se les dará a conocer el calendario de reuniones, así como los lugares y agendas a seguir. En caso de no poder asistir a esas reuniones, los miembros recibirán la información de todo lo relacionado con el buen desarrollo de las tareas del Observatorio. Habrá al menos una publicación anual que reúna los trabajos de los miembros".

más amplio, logrando resultados de investigación de mayor envergadura. Esto se logrará con base en la coordinación de los colegas y sus instituciones que, de suyo y desde hace años, tienen proyectos afines a los problemas adyacentes a la religiosidad popular. Así, mediante el fortalecimiento de los nexos y redes de trabajos de investigación que ya existen, la unión hace la fuerza, y el apoyo mutuo abre posibilidades no existentes en la singularidad solitaria.

Mi más sincero agradecimiento al director y editor de esta revista, a las autoridades universitarias, a los superiores MG y, en especial y de forma enfática, a los colegas que compartieron sus textos para este número de la revista VOCES dedicado a las sesiones 3, 4 y 5 del ORP. Y si de agradecimientos se trata, no puedo dejar de recordar que en la tercera sesión, celebrada el 1° de marzo en el Museo Nacional de Antropología, rendimos homenaje a la Dra. Johanna Broda, presente ese día, con dos textos en esta publicación. Asimismo al Dr. Félix Báez-Jorge, en ausencia ese día por razones de salud. Dicho homenaje fue un sencillo, pero muy sentido y merecido acto de gratitud a la Dra. Broda, profesora de posgrado y tutora de tesis de muchos de los que estuvimos en la base inicial de este observatorio. Al Dr. Báez-Jorge, profesor multi-invitado y multicitado en el seminario de la Dra. Broda en la ENAH, que nos atendió personalmente a muchos, encauzando nuestras investigaciones e influyéndonos definitivamente en nuestra formación investigativa. Como dice un proverbio chino: “La rama no está lejos del tronco”, los logros de este observatorio en su fase inicial son también suyos y así lo expresamos con profundo agradecimiento y respeto por su huella indeleble en sus alumnos.

Los lectores interesados en los trabajos de este observatorio, encontrarán en uno de los textos de la cuarta reunión, referente al itinerario del ORP en sus primeros años de vida, las ligas electrónicas pertinentes para poder ver en línea las actividades de esta instancia desde su fundación hasta el día de hoy. Las reuniones siguen realizándose cada seis meses, por lo general, en marzo y octubre de cada año. Si algún lector lo requiriera, puede contactarnos vía correo electrónico a la dirección: gomez_ramiro@hotmail.com para ser incluido en las invitaciones a estos eventos, ya sea en la UIC o en alguna otra sede de los colegas que nos invitan a sus instituciones.

No quisiera terminar esta presentación sin recordar que las fuerzas catalizadoras que posibilitaron este observatorio fueron:

- Las discusiones generadas en el aula entre los alumnos y sus profesores (específicamente los alumnos de las licenciaturas de filosofía y teología de la UIC; así como los alumnos de la Maestría de Pastoral Urbana de la Universidad Católica *Lumen Gentium*).
- La correspondencia en el interés de los formadores de las comunidades religiosas por vincular los estudios sobre religión, provenientes de las Ciencias Sociales y su interacción con la actividad pastoral, y en general, con el proceso formativo religioso con miras a la pastoral (que implica la necesaria convivencia con estas manifestaciones religiosas populares).
- La convivencia entre colegas y su participación en equipo para coordinar, animar y dirigir las reuniones, simposios, eventos y publicaciones derivadas de esas interacciones interpersonales e interinstitucionales.
- El interés institucional por establecer una instancia seria y estable para dirigir y profundizar en estos temas de una forma sistemática, organizada y con resultados de divulgación reales y concretos.

Mientras estas fuerzas sigan confluyendo con caudales anchos, podremos prolongar la fructífera experiencia cuya muestra queda expresada en este número de la revista VOCES, condensando los trabajos de estas tres reuniones plenarias del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular “Alonso Manuel Escalante”.

Tercera Reunión Plenaria ORP: *Festividades Indígenas: Culto y religiosidad* (1º de marzo de 2016. Museo Nacional de Antropología)

PALABRAS DE BIENVENIDA*

Higinio Corpus Escobedo†

En nombre del Observatorio Intercontinental sobre la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante" (ORP) brindo la más cordial bienvenida a esta tercera reunión plenaria. Fundado el 31 de octubre de 2014, tuvo su primera reunión plenaria el 18 de marzo de 2015, en la que se abordó el tema de la *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción*. La segunda, celebrada el mismo año el día 30 de octubre, abordó el tema *Religiosidad popular, Reivindicación y Pastoral*. Ahora, en esta tercera, abordamos el tema: *Festividades Indígenas. Culto y religiosidad*.

Agradezco su amable presencia en este hermoso museo al que podemos referirnos —sin temor a equivocarnos— como verdadero templo y lugar sagrado de encuentro en aquel "Espíritu que da vi-

---

* Palabras pronunciadas el 1º de marzo de 2016 en el auditorio Fray Bernardino de Sahagún del Museo Nacional de Antropología (Ciudad de México).

† Higinio Corpus Escobedo (1948). Licenciado en Misionología por la Universidad Pontificia Gregoriana (Roma). Teología por el Instituto Máximo de Cristo Rey (SJ) y Filosofía por el Instituto Internacional de Filosofía (MG). Docente en la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental. Cuenta tanto con experiencia pastoral en las comunidades indígenas del Valle del Mezquital como misionera en Corea del Sur. Colabora en la preparación de la maestría en Misionología y en la fundación del Instituto Intercontinental de Misionología. hicoes@gmail.com

da, llena el universo, lo abarca todo y tiene conocimiento de cuanto se dice" (*cfr*. Sab 1, 7). Tláloc, desde la entrada nos habla de esa divinidad y trascendencia y así, nos introduce en el entendimiento espiritual necesario para descubrir el significado profundo de las cosas de nuestra cultura milenaria.

En este museo, como en muchos lugares de nuestra Patria, encontramos múltiples manifestaciones de reverencia, devoción, culto, religiosidad y piedad que nos hablan de esa espiritualidad popular capaz de percibir la presencia y acción del Espiritu en su sabiduría que une y comunica la vida. *Escuchando su propio corazón,* nuestros antepasados encontraron este Espíritu y alcanzaron la sabiduría con sus frutos de Verdad y Belleza. Así, en formas y características propias se identificaron, relacionaron y proyectaron más allá de las fronteras en busca de unidad y comunión armónica con todos.

A este propósito me viene a la memoria el lema de nuestra máxima casa de estudios: *Por mi Raza hablará el Espíritu.* A través del ORP queremos escuchar la voz de este Espíritu, descubrir su sabiduría y asumir los dones recibidos para después hablar y compartir, desde nuestra Raza, el Espíritu que busca el bien común, no solamente de nuestro pueblo sino para toda la humanidad.

El observatorio ha entendido la importancia del silencio para escuchar con atención y descubrir los significados envueltos muchas veces en alegorías y símbolos, así como lo indispensable de la contemplación para ver lo esencial y sentir con el corazón los impulsos y manifestaciones de este Espíritu trascendente que habita en el corazón de la persona humana y de la comunidad. El Card. Carlo María Martini ve también la importancia de este entendimiento espiritual para encontrar el significado más profundo del cristianismo, cuando afirma que su: "significado más profundo [...] no se encuentra en la filosofía ni en la dogmática, sino que está oculto bajo el velo de las alegorías y de los símbolos, para revelarse al que tenga entendimiento espiritual...[1].

---

[1] *Cfr*. Card. Carlo Maria MARTINI, *El Evangelio de San Juan*. *Ejercicios espirituales sobre San Juan*, Ed. Paulinas, 1987 [Colección: Comunidad y Misión], p. 71.

Es por ello que para comprender la palabra que el Espíritu revela sobre temas concretos como la importancia del trabajo y la honestidad; la dignidad de la vida y la dignidad de las personas; el sentido de pertenencia, la vida comunitaria y la responsabilidad social que muchas veces se manifiestan en ritos, significados y valores asumidos por nuestro Pueblo, se requiere de este entendimiento y encuentro con gran significado humano y espiritual, el cual encontramos al interior de la cultura como respuesta a las preguntas más profundas y trascendentales del ser humano. Invito a todos a buscar este entendimiento espiritual.

Al Mtro. Arturo Gómez Martínez y a la Dra. Alicia María Juárez Becerril agradecemos la hospitalidad y el ofrecimiento de este lugar tan privilegiado —en este auditorio dedicado a la memoria de fray Bernardino de Sahagún— para este encuentro de estudio, reflexión e investigación. Que el ejemplo de este misionero guiado por el Espíritu, impulse a realizar nuestra misión mediante un trabajo profesional lleno de ese amor que une y ese respeto que distingue, de tal modo que enriquecidos por el encuentro, alcancemos en la búsqueda del bien común, la unidad sin confusión y la comunión sin dispersión; sin exclusión ni discriminación alguna, sino capaz de reconocer, respetar y asumir la diversidad como riqueza del Espiritu, otorgada y recibida para el bien de toda la humanidad.

Agradecemos la participación de los ponentes en la reunión plenaria del día de hoy así como de quienes presentarán el libro: *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*.

Finalmente, quiero expresar gran alegría de saludar a la Dra. Johanna Broda y de tenerla entre nosotros el día de hoy. Ella, con su conferencia magistral: "La fiesta de la Santa Cruz y su transformación en el mundo indígena americano", introducirá la reflexión en el tema de esta reunión plenaria.

Antes de darle la palabra a la Dra. Broda, la Universidad Intercontinental y la directiva del ORP, presidida por el Dr. Ramiro Alfonso Gómez A. y el P. Martín Cisneros M.G. así como los miembros activos, queremos reconocer el papel fundamental que tuvo usted, Dra. Broda, en la fundación del Observatorio Intercontinental sobre la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante". Fue usted, quien sembró en el corazón de sus alumnos —hoy miembros activos de

este observatorio y destacados profesionistas— la semilla que dio origen y vida a este grupo interdisciplinar. Soy portavoz del reconocimiento y agradecimiento de sus alumnos aquí presentes, así como de los miembros del ORP.

El señor Rector de la Universidad Intercontinental, Ing. Bernardo Ardavín, aquí presente, unido en el sentimiento de reconocimiento y gratitud hacia usted, desea expresarlo personalmente.

La fiesta de la Santa Cruz y su transformación en el mundo indígena americano*

Johanna Broda†
Instituto de Investigaciones Históricas - UNAM

ABSTRACT: *El tema de este ensayo es la fiesta de la Santa Cruz (3 de mayo). A partir de datos etnográficos de Guerrero (México) y de Cuzco (Perú), se reflexiona sobre los procesos históricos y culturales que transformaron esta fiesta de origen español en el mundo indígena americano. En todos los casos estudiados, la fiesta está íntimamente relacionada con los ciclos estacionales y agrícolas, aunque de manera diferenciada y dependiente de las condiciones climáticas. Se trata de complejos procesos de reelaboración simbólica y de transformación, por lo que la fiesta de la Santa Cruz constituye un ejemplo particularmente interesante de la religiosidad popular de España, México y Perú.*

PALABRAS CLAVE: *Fiesta de la Santa Cruz, España, mundo indígena americano, religiosidad popular, sincretismo, reelaboración simbólica.*

---

* Conferencia Magistral dictada en la Tercera Reunión Plenaria del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante" sobre el tema de "Festividades indígenas: culto y religiosidad", Museo Nacional de Antropología (1 mar. 2016).

† Doctora en Etnología, Investigadora del IIH/UNAM y profesora de posgrado de la UNAM y de la ENAH (INAH). Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores (nivel III) y recibió el Premio Universidad Nacional en Investigación en Ciencias Sociales (2008). Especialista en ritual, cosmovisión y sociedad mexicas, así como de los procesos históricos de las sociedades indígenas hasta la actualidad. Combina el estudio de las fuentes escritas con un enfoque antropológico e interdisciplinario. Autora y coordinadora de numerosas publicaciones. Entre ellas: *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (2001); *La montaña en el paisaje ritual* (2001; 2007; 2009); *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (2004); *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México* (2009) y *Convocar a los dioses: Ofrendas mesoamericanas* (2013; 2016).

1. INTRODUCCIÓN

En este ensayo presentaremos algunos datos históricos y etnográficos sobre la fiesta de la Santa Cruz (3 de mayo) y su transformación en el mundo indígena americano con la finalidad de generar unas reflexiones acerca de los procesos históricos y culturales así como la reelaboración simbólica involucrada en estas manifestaciones de la religiosidad popular de España, México y Perú.

En México, más específicamente en el estado de Guerrero, la fiesta nahua de la Santa Cruz pertenece a las fiestas del ciclo agrícola del principal cultivo mesoamericano —el maíz. Su fecha cae en el apogeo de la estación seca, cuando se preparan las tierras para la siembra y los campesinos esperan con ansia las primeras lluvias. Este vínculo ancestral con los ciclos estacionales y agrícolas es fundamental para entender el importante papel que esta fiesta ha jugado en la vida ceremonial de innumerables pueblos indígenas mesoamericanos.

Partimos del estudio etnográfico de los ritos agrícolas que encuentran su culminación en esta fiesta, pero desarrollamos también un análisis que se remonta a la herencia española del culto a la Santa Cruz y la reelaboración simbólica que experimentó este culto a partir de su introducción en la Nueva España en el siglo XVI. Además, presentaremos datos etnográficos comparativos con los Andes del Sur, referentes al Departamento del Cuzco, donde esta fiesta también fue introducida por la Iglesia Católica y experimentó una reelaboración igualmente interesante.

Sin embargo, en este ensayo no se presentan descripciones detalladas de los ritos de la Santa Cruz. Para estas descripciones me remito a varios estudios que he publicado con anterioridad (Broda 2001, 2005, 2009c, 2015). En el presente trabajo, más bien, pretendo desarrollar un ejercicio metodológico acerca de cómo en el estudio de las festividades de las comunidades indígenas de México es posible combinar la investigación etnográfica con la indagación acerca del proceso histórico de la introducción del culto católico español y su fusión y reelaboración simbólica en el mundo indígena americano.

En este ejercicio metodológico, el testimonio visual es muy importante. Se trata de un enfoque interdisciplinario que se aplica a partir de la evidencia antropológica. En cuanto a esta evidencia, el testi-

monio visual nos puede proporcionar toda una serie de datos adicionales que se aprecian en las imágenes y que van más allá del relato de los hechos y lo complementan.

2. La herencia española: los inicios de la conmemoración de la Santa Cruz y su celebración en España (Andalucía) (3 de mayo)

Resulta importante para el presente análisis conocer los antecedentes de la fiesta en Europa, particularmente en España. La Cruz ha sido el símbolo principal del cristianismo desde sus orígenes. En el Concilio de Nicea (325 d.C.) se declaró la esperanza en la resurrección como consecuencia de la muerte de Jesús, convirtiendo la resurrección y la Cruz en ejes centrales del cristianismo. Esta liturgia se celebró en España, al menos, desde el siglo VII.[1]

Por otra parte, durante la Edad Media, la Cruz se convirtió en el símbolo de conquista sobre las culturas paganas, adquiriendo particular relevancia en España durante las guerras de Reconquista. En la Batalla de las Navas de Tolosa que tuvo lugar en Jaén el 16 de julio de 1212, los españoles atribuyeron su victoria sobre los moros a un milagro obrado por la Santa Cruz. Una crónica posterior relata que "por cualquier parte que pasaba la Santa Cruz dejaba muertos a montones los infieles" (Bilches 1653, 115). *El Triunfo de la Santa Cruz*, como se denominó más tarde, comenzó a celebrarse en Jaén y en las demás iglesias de España después de la Batalla de las Navas (Rodríguez Molina, s.d.). *El Triunfo de la Santa Cruz* corresponde al 16 de julio y fue celebrado en España en esta fecha; sin embargo, al parecer (y esto es muy interesante) ese día no adquirió importancia en México.

Las otras dos fechas de la celebración de la Santa Cruz son el 3 de mayo (la *Invención de la Cruz*), y el 14 de septiembre (*La Exaltación de la Cruz*). El 3 de mayo la iglesia conmemora litúrgicamente el hallazgo milagroso de la Santa Cruz en donde estuvo clavado Cristo. Según la tradición, ese hecho estuvo protagonizado por Santa Elena, la madre del emperador Constantino, quien buscó y encontró la

[1] RODRÍGUEZ BECERRA s.d.: 107-108; SÁNCHEZ HERRERO, 1989.

Santa Cruz en Jerusalén el 3 de mayo del año 326 d.C. (Sendín Blázquez 1996, 165). Es de notar que las cofradías penitenciales más antiguas de España fueron las de la Vera Cruz que parecen estrechamente ligadas a los franciscanos y alcanzan una gran difusión en la primera mitad del siglo XVI. Una de sus principales funciones era la celebración de las fiestas de *la Invención y la Exaltación de la Santa Cruz*, el 3 de mayo y el 14 de septiembre, respectivamente (Aranda-Doncel 1994: 250-251; 1995).

Extremadura y Andalucía fueron las regiones de procedencia de la mayoría de los conquistadores, frailes y colonizadores que arribaron a América en los siglos XVI y XVII. En estas regiones de España se sigue conmemorando hasta el día de hoy, la milagrosa *Invención de la Santa Cruz* el 3 de mayo con procesiones y representaciones dramáticas (Sendín Blázquez 1996, 154-155; Rodríguez Becerra s.d., 109). Particularmente en Andalucía, en sus diferentes provincias, se acostumbran hacer procesiones con las cruces por la extensión de los pueblos, los campos y el río. En Extremadura se hace una procesión en la que participan todas las cruces del pueblo; la preside la llamada *Cruz de la Iglesia*, llevada por miembros de la hermandad de la Santa Cruz. Según un testimonio, la comitiva religiosa recorre las blanqueadas calles del pueblo, adornadas con macetas y flores. En Andalucía las cruces se visten también con adornos de tejidos, flores, macetas, objetos que brillan, cintas colgadas, alhajas y cuadros de santos mientras el suelo se cubre de tomillo, romero y otras hierbas olorosas del monte. En algunos lugares se fabrican unas andas para las cruces que se adornan con arcos de hojas verdes y flores naturales.[2] (*Fig. 1; vid. infra* LÁMINAS A COLOR).

2.1 EL AÑO AGRÍCOLA Y LOS ANTIGUOS CULTOS DE LA FERTILIDAD EN ESPAÑA

A continuación comentaremos otro aspecto de la celebración de la fiesta de la Santa Cruz en España. Según la tradición de Andalucía y de Extremadura, el mes de mayo tenía y tiene en la actualidad una incidencia especial en el ritmo de la producción agrícola para el

---

[2] SENDÍN BLÁZQUEZ 1996: 166-167; PÉREZ ORTEGA 1996: 722-24; 736-41; SÁNCHEZ HERRERO, 1989.

labrador. Todavía se sigue repitiendo el dicho, "estar esperando [a alguien] como agua de mayo" (Sendín Blázquez 1996, 135). La lluvia es necesaria para el crecimiento de los cereales que se cosecharán en julio o en agosto. Durante el siglo XVI, el día de San Marcos, abril 25, constituía, además, el principio del año para los pastores. Esto es otro aspecto interesante del periodo de fines de abril/principios de mayo. Era una fecha cuando ya había terminado la siembra y se anunciaba el mes de mayo. En cierta manera, se puede decir que el año litúrgico vinculado con la fertilidad agrícola empezaba en España con la *Virgen de la Candelaria* (2 de febrero) y se prolongaba con el *Carnava*l y la *Cuaresma*, la *Semana Santa* y la *Santa Cruz*, para terminar con la fiesta movible —dependiente de la *Semana Santa*—, del *Corpus Christi;* éste último constituía la gran celebración del Estado español en el siglo XVI. Mencionaremos el *Corpus* nuevamente al final de esta exposición.

En Extremadura, en la noche del 2 de mayo, se ha conservado la costumbre de encender hogueras en lugares estratégicos y en las calles; al día siguiente la gente sube en romería hasta el Monte de la Cruz (Sendín Blázquez 1996, 163). En Andalucía y en otras regiones de España se organizan hasta el día de hoy procesiones nocturnas con hachones y se prenden hogueras y luminarias (Pérez Ortega 1996, 728, 748). En este caso se trata de remanentes de un antiguo culto a la fertilidad que en un pasado remoto se practicaba por todas partes de Europa.

2.2 EL ÁRBOL DE MAYO Y LA RESURRECCIÓN DE LA NATURALEZA

Otro aspecto de esta fecha en Europa, en este caso del *1 de mayo*, se refiere a la exaltación del retoñar de la naturaleza, de las flores, de la primavera y del amor durante el mes de mayo. Se trata de una fiesta de orígenes paganos que se celebraba en todas partes de Europa a nivel popular, así también en España. El contenido de estos ritos de origen pagano giraba alrededor del árbol como símbolo de la resurrección de la naturaleza.[3] Estos árboles, que después son sustituidos por el cristianismo, se convierten en *Cruz Verde*, o en la *Santa Cruz.* Así vemos que la cruz cristiana desplazó históricamente

[3] CARO BAROJA 1978: 336; 1979; RODRÍGUEZ BECERRA *s.d.*: 123.

a la antigua tradición europea del árbol como símbolo del verdor y de la vida. De esta manera se puede afirmar que en España misma, el día de la Santa Cruz, la celebración de los antiguos cultos de la vegetación fueron sustituidos por el culto a la Cruz como símbolo de la fe cristiana, pero también de conquista.

Procesos similares de sincretismo y sustitución simbólica tuvieron lugar en el mundo indígena americano en el siglo XVI, y es este tópico el que nos interesa principalmente en el presente ensayo. En lo que sigue exploraremos algunos aspectos de esta compleja temática. Sin embargo, antes cabe advertir otra circunstancia.

Si bien se produjo en la Nueva España un sincretismo entre la fiesta europea y los ritos indígenas —pues ambos estaban íntimamente relacionados con el culto agrícola y las estaciones—, sin embargo, hay que tener mucho cuidado con suponer una asimilación automática de estos ritos europeos en México, y sobre todo que éstos no necesariamente adquieren el mismo significado. Pueden expresar otro simbolismo. Si en Europa mayo es el mes del retoñar de los árboles y las flores, después de los rigores del invierno, en México, como sabemos, el clima es totalmente diferente. En México, no hay cuatro estaciones como en Europa, sino que sólo existen dos: la estación de lluvias y de secas.

Numerosos investigadores, empezando por el erudito alemán Eduard Seler, a principios del siglo XX, han cometido el error de transferir la concepción de las cuatro estaciones europeas a México. En México, como sabemos, climáticamente, los meses de marzo, abril y mayo son los meses más calurosos del año. Si bien, tanto en España como en México la Cruz simboliza fertilidad y vegetación, en México este simbolismo —dado el clima y el ciclo estacional—, adquiere una connotación muy diferente. En México, el 3 de mayo marca, precisamente, la transición entre la estación seca y la de lluvias. Al respecto, encontramos una significativa cita en la *Relación Geográfica del siglo XVI* sobre Iguala, Guerrero. En ella su autor, el capitán Alonso de Estrada, afirma que "Llueve en estas provincias al contrario de España, que comienza el agua por mayo y acaba por septiembre, que es providencia divina que se pudiera habitar como tórrida zona ya que las aguas y la humedad mitigaran el excesísimo calor". (Acuña [ed]. 1985, t. I: 344).

En mis investigaciones, me he enfocado en el estudio de los ciclos agrícolas mesoamericanos y sus respectivas fiestas a partir del calendario mexica. Este último lo tenemos ampliamente documentado en las fuentes. Me ha interesado relacionar estas fechas con las celebraciones de los santos, es decir con las fiestas católicas introducidas a raíz de la Conquista (Broda 2001, 2004). Al analizar estos ciclos se muestra que, de hecho, la Santa Cruz (3 de mayo) coincide con la fiesta de la siembra en México y con el momento más importante de la petición de lluvias.

Tenemos cuatro fechas en el calendario agrícola que son muy importantes hasta el día de hoy, mismas que se pueden reconstruir a partir del siglo XVI: el 2 de febrero (*la Candelaria*); el 3 de mayo (*la Santa Cruz*); el 15 de agosto (*la Virgen de la Asunción*); y finalmente, el Día de Muertos (*1-2 de noviembre*). Esta división del calendario también existía en el cómputo prehispánico del tiempo y, por eso, he insistido en que son estas fechas donde se produce un sincretismo con las fiestas católicas; es decir, correspondían a subdivisiones del calendario prehispánico ancestral que estaba basado en los ciclos agrícolas de Mesoamérica (Broda 2001, 2005, 2012).

3. LA FIESTA DE LA SANTA CRUZ EN MÉXICO (3 DE MAYO)

3.1 LA ETNOGRAFÍA DE LA SANTA CRUZ ENTRE LOS NAHUAS DE GUERRERO: LA PETICIÓN DE LLUVIAS

Acerca de la fiesta de la Santa Cruz entre los nahuas de Guerrero, realicé hace algunos años una serie de estudios monográficos y un análisis comparativo de la fiesta entre varias comunidades nahuas del centro y noreste de aquel estado (Broda 2001, 2005, 2009c). Particularmente, investigué los ritos que se celebran hoy en día en Ameyaltepec, Oapan, San Juan Tetelcingo, Citlala, Acatlán y Ostotempan, ritos que muestran una serie de características muy interesantes. A pesar de que las ceremonias varían considerablemente de un pueblo a otro, la región comparte numerosos rasgos en común. A continuación vamos a señalar algunas de esas características fundamentales que nos interesan desde el punto de vista del presente estudio.

Existen numerosas pinturas de amate[4] que representan la fiesta de la Santa Cruz, algunas de ellas de un alto valor artístico. Lo que nos interesa aquí es señalar los numerosos detalles representados en los amates, todos ellos referentes a los símbolos agrícolas, de la geografía local y del clima, así como de la Santa Cruz. (*Figs*. 2, 3). Estos amates de la fiesta de la Santa Cruz contienen muchos elementos que realmente son documentos etnográficos: suelen representar a la iglesia, al altar de la Santa Cruz con sus ofrendas, y muy importante, a los cerros, y a los diferentes tipos de nubes, o sea, hacen alusión a la petición de lluvias que se realiza en los montes. Otro componente de estos ritos es que no se trata de una sola cruz, sino que son muchas**.** (*Figs*. 4, 5). En todas las regiones indígenas encontramos no una, ni tres cruces, sino una multitud de ellas, lo que señala la reinterpretación simbólica que los nahuas han hecho de la Cruz como símbolo de Cristo.

3.2 AMEYALTEPEC: *YALO TEPETL*, "LA IDA AL CERRO"

En el caso de Ameyaltepec, para la petición de lluvias, la gente sube en la tarde al cerro de San Juan, empinado cerro cercano al pueblo, donde se encuentra un rústico altar con cuatro cruces.[5] Las cruces están adornadas con sus cendales y con cadenas de flores de *cacaloxochitl*. En el altar se levantan varios arcos de plantas verdes y están colocadas las ofrendas de comida y de semillas de maíz. (*Fig*. 6). Allí, los asistentes pasan la noche arriba del cerro, mientras el rezandero entona y dirige el canto de las pastoras. Estas niñas juegan un papel importante con su matrona que las guía. Pasan toda la noche cantando frente a este altar con sus cuatro cruces, donde se queman grandes cantidades de copal y se encuentran velas encendidas.

---

[4] Las pinturas sobre amates son producciones artísticas y artesanales típicas de esta región de Guerrero.

[5] *Cfr*. BRODA 2001; GOOD 2001; 2004. Agradezco a Catharine Good la invitación a presenciar esta ceremonia que se realizó en lo alto del cerro de San Juan en Ameyaltepec (mayo 1978).

Al amanecer, la gente reunida levanta la ofrenda y se obsequia recíprocamente de la comida que cada uno trajo, en lo que constituye un intercambio ceremonial. Comen parte de esta comida allí mismo. Por última vez se encienden grandes cantidades de copal sobre el rústico altar que pronto será abandonado por la gente que, con aparentes prisas, emprende el camino de regreso al pueblo.

Otras ceremonias similares se desarrollan en los altares con cruces que se encuentran en los diferentes barrios de Ameyaltepec, a orillas del pueblo y en la cercanía de los pozos de agua. Estos altares están a cargo de familias particulares y se adornan este día de manera espectacular: las cruces se visten con lujosos cendales hechos de satín y encajes (*tlaquenti)*[6] y con cadenas de flores. La ofrenda consiste, al igual que en el cerro, en comida, y en las canastas con granos de maíz para la siembra. El elemento más vistoso, de reciente innovación, son profusas cantidades de sandías rojas que se colocan en los altares. No faltan el copal y los cohetes. (*Fig*. 9, 10).

3.3 SAN JUAN TETELZINGO (GRO.)

Los habitantes del pueblo vecino de San Juan Tetelcingo suben al día siguiente al mismo cerro que ellos conocen con otro nombre, es decir: Cacalotepetl (*Cerro del Cuervo*), y después de ejecutar sus rituales bajan las dos cruces que les corresponden y las llevan a la iglesia del pueblo en donde se van a quedar hasta fines de mayo. Esto es un elemento importante, las cruces del campo se traen a la iglesia "para que oigan misa" y para que reciban comida. Se les da un trato como si fueran personas o deidades. En el contexto de esta celebración también se habla de la importancia de ciertos pájaros, especialmente los cuervos y zopilotes, que están relacionados con los vientos ya que esta petición de lluvia que se hace en los cerros, se dirige a implorar a los vientos para que traigan la lluvia. Se cree que en el interior de los cerros se almacena el agua; además, allí moran las deidades del viento y se encuentra el origen del maíz. (Celestino 1997: 142, 187; 2004).

---

[6] Forma actual derivada de *tlaquentli* (sing.) y *tlaquentin* (pl.), "ropa, vestido" (KARTUNNEN 1992: 294).

3.4 SAN AGUSTIN OAPAN (GRO.): OFRENDAS EN EL MISHUEHUE

La importancia que se atribuye a los vientos también está documentada en San Agustín Oapan,[7] donde la ceremonia de petición de lluvias se lleva a cabo en lo alto de un empinado cerro que se llama Mishuehue (*Cerro Viejo*). En su cumbre se ubica un antiguo sitio arqueológico. Hoy día lo revelan los pozos de saqueo que se encuentran allí. Es un lugar muy agreste caracterizado por el clima extremadamente caluroso del mes de mayo en esta parte del estado de Guerrero. (*Fig*. 11).

A este lugar no sube todo el pueblo como lo hacen en Ameyaltepec, solamente un grupo reducido de personas que arriban a la puesta del sol y pasan allí toda la noche en vela, acompañados por el cantor, rezando, tomando mezcal y conversando entre ellos. Allí se encuentra un rústico altar con dos cruces, emplazado en el mismo sitio arqueológico, en lo alto del cerro. (*Fig*. 12). La ofrenda que la gente de Oapan sube a la cumbre del Mishuehue consiste en las acostumbradas comidas; no faltan las velas, el copal y los cohetes. Adornan las cruces con cadenas de flores y colocan en el altar pequeñas canastas con semilla que se va a sembrar en el próximo temporal.

Al amanecer, cuando la salida del sol ilumina el altar con las cruces, la gente se levanta y con prisas se retira del lugar de culto. En el altar sólo dejan las flores y la cazuela con el guajolote en mole que es la ofrenda reservada para los zopilotes. Éstos pronto se apropiarán de ella, lo cual es visto como una buena señal para el próximo temporal. Con ansias se observa si el zopilote desde las alturas en el cielo azul, de veras se va a acercar a la ofrenda que se le ha dejado en lo alto del cerro.

El amate de la figura 13 hace referencia a estos aspectos donde se ven los zopilotes consumiendo la comida. Es una buena señal, ya que ellos representan a los fenómenos atmosféricos, los *yeyecame* o vientos que traen la lluvia. (*Fig*. 13).

---

[7] *Cfr*. BRODA 2001; 2005; GOOD 2001. Agradezco a Catharine Good la invitación a presenciar en su compañía esta ceremonia que se realizó en lo alto del cerro Mishuehue (mayo 1987).

3.5 OZTOTEMPAN (GRO.): LUGAR DE CIENTOS DE CRUCES

El lugar más importante donde vive el viento es Oztotempan ("en la orilla de la cueva"), el santuario natural en lo alto de la montaña que alberga cientos de cruces. Oztotempan no se ubica en la cuenca del Balsas, sino más bien en la región de Chilapa (Good 2001: 280-294). Aquí se reúnen los peregrinos de más de treinta comunidades entre el 15 de abril y el 3 de mayo, y cada una de ellas tiene asignada su lugar con sus cruces. (*Figs*. 14, 15). Allí, al pie de sus respectivas cruces, los peregrinos colocan sus ofrendas de comida, velas, copal, y principalmente, las semillas de maíz.

Los cientos de cruces están ubicados en unos rústicos recintos alrededor del pozo o gran falla natural (*oztotl*) donde se los vela toda la noche. Al amanecer, los peregrinos hacen una procesión alrededor del mismo y avientan las ofrendas al pozo (Sepúlveda 1973; Good 2001). Nuevamente se invocan los elementos de la naturaleza, con particular atención al viento que va a traer la lluvia. El fondo del pozo constituye una especie de Tlalocan, un lugar de fertilidad de donde procede el agua y el maíz. Los rituales que se llevan a cabo en Oztotempan están íntimamente vinculados con el ciclo agrícola.

4. ANÁLISIS DE LOS RITOS: EL CICLO RITUAL DE LA SIEMBRA DEL MAÍZ Y LA COSECHA

Las peticiones de lluvia para el cumplimiento del ciclo agrícola se extienden desde mayo hasta el 15 de agosto, la fiesta de la Asunción de la Virgen. En estos días las comunidades nahuas del Alto Balsas suben nuevamente a los cerros para garantizar el buen desenlace del temporal. El avance del ciclo agrícola se refleja dramáticamente en el cambio del paisaje cuando caen las primeras lluvias. El paisaje agreste de estas tierras cálidas empieza a reverdecer y su aspecto cambia totalmente.

4.1 TEPOZTLÁN (MORELOS): LA "MILPA DEL SANTO" EN AGOSTO

En estas fechas, en las tierras templadas de Tepoztlán (Morelos), los habitantes del barrio de la Santa Cruz acuden a la "milpa del Santo", situada en las afueras del pueblo, para fomentar el crecimiento del maíz y levantar una rústica cruz en medio del campo compuesta

de plantas y flores. (*Fig*. 16). Dos especialistas rituales del barrio, tocando una chirimía y un tambor, caminan por los linderos de la milpa en lo que constituye un reconocimiento ritual de su extensión. (*Fig*. 17). Posteriormente, en la Iglesia del barrio, se ofrecen unas cañas verdes de maíz, las cuales se colocan frente al altar de San Salvador, quien junto con la Santa Cruz, es el patrono del barrio. Son las plantas que se han traído de la "milpa del Santo".[8] (*Fig*. 18).

4.2 La "Exaltación de la Cruz" (14 de septiembre): el *xilocruz*, la "Cruz del jilote"

Regresando nuevamente a la región del Alto Balsas en Guerrero, el desenlace del ciclo agrícola se vincula con la celebración del día de la *Exaltación de la Santa Cruz*, el 14 de septiembre. Este día y el 29 de septiembre (la *fiesta de San Miguel*) involucran ya las primicias de los elotes. Por esta razón, la víspera de la *Exaltación de la Santa Cruz* se llama entre los nahuas de Guerrero: *xilocruz,* la "Cruz del maíz tierno" (*xilotl*), y se centra en las ofrendas de las primicias de la milpa que se hacen en la iglesia (Good 2001: 251-253; Broda 2001, 2005; Celestino 2004: 147).

Estas primicias culminan dos semanas más tarde en la fiesta de San Miguel (29 de septiembre), cuando la gente hace profusas ofrendas de elotes y demás comida en la iglesia de Ameyaltepec, y también se colocan ofrendas a los difuntos que están enterrados en el patio de la iglesia. Los primeros elotes se recogen a partir del *ixilocruz* el 13 de septiembre, y hasta el mes de octubre. La cosecha propiamente dicha tiene lugar entre el 10 y el 20 de noviembre (Good 2001).

De manera similar, en Oztotempan, los ritos se repiten el 14 de septiembre con las ceremonias de *xilocruz* dedicadas a fomentar la maduración del maíz (el "jilote"); mientras que en octubre o noviembre se organiza otra peregrinación a Oztotempan para agradecer el cumplimiento del temporal (Sepúlveda 1973: 14, 20). En términos simbólicos se trata del "cierre del temporal" que se celebra en mu-

[8] En este barrio, "La Santa Cruz" del 3 de mayo, constituye la fiesta principal. La segunda fiesta del barrio se celebra el 6 de agosto y está dedicada a San Salvador.

chas regiones indígenas de México entre el 30 de octubre y el 4 de noviembre (Broda 1995, 2004).

4.3 EL SIMBOLISMO DE LAS CRUCES

El profuso simbolismo de las cruces plantea una *reinterpretación simbólica* distante de la teología y liturgia cristianas donde la Cruz representa al Cristo crucificado. En los casos estudiados, la Cruz más bien se invoca como "nuestra santísima Virgen", es decir la Virgen María, o "nuestra Madre (Tonantzin)", pero también en el sentido de "nuestra Señora (o Señor) de la tierra que sembramos" (Olivera 1979: 144), o en la advocación del *tonacaquahuitl*, "el árbol de nuestro sustento" o "la Santa Cruz de nuestro mantenimiento" (Celestino 1997: 123).[9] Se trata de una advocación masculina y femenina a la vez, en el sentido de la concepción prehispánica de la tierra relacionada con la fertilidad y los mantenimientos (*tonacayotl*), entre ellos el maíz (Broda 2001).

Por el otro lado, encontramos también la advocación de las cruces como *totatatzitzihuan*, "nuestros reverenciados padres", en referencia a los difuntos o ancestros que moran en los cerros (Good 2004b). Es de notar que los santos también reciben este mismo nombre (Celestino 1997; 2004). La personalidad de las cruces se conecta, además, con el territorio del pueblo, las milpas y los cerros donde habitan los "aires" (*yeyecame*), y los muertos y/o ancestros (*totatatzitzihuan).*

Estas cruces generalmente están pintadas de azul o verde, colores que simbolizan el agua. Son "cruces de agua" que tienen la fuerza mágica de atraer la lluvia y proteger a los cultivos de los peligros de esta estación (Olivera 1979: 144). El simbolismo de los ritos que se hacen con estas cruces, se centra en la siembra del maíz y la petición de agua. Además, procuran atraer al viento benéfico, al tiempo que conjurar a los vientos dañinos.

---

[9] Esta identificación del concepto nahua del *tonacaquahuitl* ("el árbol de nuestro sustento") es interesante, porque en las cruces españolas del siglo XVI también se representaba una serie de alimentos. Este tipo de cruces tuvieron su origen en Europa, y en México fueron asociadas al *tonacaquahuitl*, "el árbol de nuestro sustento" de los mexicas.

5. La Santa Cruz en los Andes del Sur: Departamento del Cuzco

Ahora pasaremos a los ejemplos de los Andes del Sur. En años recientes, he llevado a cabo una serie de estudios comparativos entre Mesoamérica y el área andina (Broda 2009a; 2015). En la región de Cuzco, la antigua capital incaica, encontramos muchos elementos de su cultura y su historia que son comparables con México. En el siglo XVI, ambas regiones estuvieron sujetas a las mismas políticas del Estado español que transformaron a las sociedades estratificadas prehispánicas en súbditos de la Corona española y de la Iglesia Católica. Ambas sociedades se sustentaban sobre la base agrícola, es decir, la mayoría de la población eran campesinos (o también pastores, como en el caso andino), sujetos a los nobles que los gobernaban. En cuanto al ámbito de la religión y las políticas de evangelización se perciben algunas diferencias según las órdenes que efectuaron en los primeros años la conversión de los indios. Habrá que recordar que en el Departamento de Cuzco no tuvieron tanta importancia las órdenes mendicantes, sobre todo los franciscanos, como en el caso de México. En la región del Cuzco, la evangelización se realizó varias décadas más tarde que en México; en ella la labor de los jesuitas fue fundamental, la cual difería en muchos aspectos de la labor de las órdenes mendicantes.

Sin embargo, en ambas regiones, se gestó a lo largo de los siglos de la Colonia una religiosidad popular que fusionó elementos de la religión prehispánica con elementos de la doctrina Católica impuesta por los conquistadores. Esta nueva religiosidad fue el resultado de procesos hegemónicos y contra-hegemónicos, expresión de prácticas y creencias distantes de la ortodoxia que retomaron muchos elementos de las cosmovisiones prehispánicas respectivas.[10] Dado que estos procesos se sustentaban en la actividad agrícola, la religión católica impuso un ejército de Santos (Vírgenes y Santas) que asumieron un papel protagónico en el ciclo agrícola y en las actividades productivas a lo largo del año. Por las diferentes condiciones del hemisferio Norte y Sur y sus latitudes respectivas, el ciclo agrícola del maíz difiere por medio año entre el Centro de México y el

[10] *Cfr*. BRODA 2009; BÁEZ-JORGE 1994, 1998; MILLONES 1997; MALDONADO 1989.

Departamento del Cuzco. Por lo tanto, la fiesta de la Santa Cruz enfocada en la petición de lluvias en México se convierte en la fiesta de la cosecha en los Andes del Sur. No obstante, ambas regiones coinciden en que el culto a la Santa Cruz se vincula con el ciclo agrícola y el ciclo climático anual.

5.1 El ciclo agrícola en los Andes del Sur: *chaccra muyoc*, "el linderaje" (marzo). San Pablo, provincia de Canchís, Cuzco

Ahora comentaremos otro aspecto del ciclo agrícola que en ese caso no es la Santa Cruz, pero es muy significativo. Son unos ritos que se desarrollan en marzo en San Pablo, provincia de Canchis, en Cuzco. Hemos señalado que el ciclo agrícola en los Andes difiere por seis meses de México. Allí la fiesta de la Santa Cruz es la fiesta de la cosecha y el ciclo agrícola empieza en agosto. Comentaremos acerca de unos ritos que tienen lugar en marzo en donde los jóvenes de las pequeñas comunidades del Departamento de Cuzco —situadas en un paisaje espectacular a más de 3000 metros—, van a las milpas (*chacra*, en quechua), y arrancan de allí unas plantas de maíz con sus espigas. Mujeres y hombres visten sus mejores ropas. Danzan en la chacra y, después, consumen allí mismo una comida típica de productos agrícolas (*Cfr*. Broda 2015: 193). (*Figs*. 19, 20).

Más tarde, de diferentes lugares, llegan los grupos mayormente compuestos por jóvenes vistiendo sus mejores trajes, portando instrumentos musicales; van en procesión bailando hasta el centro del pueblo, lo cual constituye un ritual a la planta del maíz que apenas está madurando. (*Figs*. 21, 22). La cosecha en este lugar de los Andes tiene lugar en mayo-junio y principios de julio; entonces se consumen las diferentes clases del maíz y se aprecian sus propiedades alimenticias. Hay que considerar que en los Andes el maíz no es el alimento básico sino lo es la papa que cuenta con más de 500 variedades en el Altiplano peruano y boliviano. Sin embargo, llama la atención de que también en esta región el alimento ritual por excelencia sea el maíz.

5.2 La Santa Cruz en Huamanga (Ayacucho): la fiesta de la cosecha

Por lo tanto, en los Andes, el ciclo agrícola del maíz también es fundamental para determinar el ciclo anual de fiestas. En la tablita de madera procedente de Huamanga (Ayacucho) que se ve en la fig. 23, se aprecian representaciones de la vida del pueblo, como en los amates de Guerrero; en ella se representan las actividades del ciclo agrícola anual y la fiesta de la Santa Cruz como la fiesta de la cosecha.[11]

5.3 Huarocondo (Anta, Cuzco): "descansan las cruces"

Otra ceremonia que me llamó la atención en el Departamento del Cuzco es la presentación de las cruces en las iglesias, cruces que normalmente se encuentran en los cerros y en los lugares del campo. (*Fig*. 24). Hemos visto que en la cuenca del Balsas y otros lugares de México también bajan las cruces del cerro para llevarlas a "oír misa en la iglesia" durante el mes de mayo.[12] Sin duda, son costumbres de religiosidad popular que tienen su origen en España, pero fueron reinterpretados en las sociedades indoamericanas.

5.4. Cruz Velacuy (3 de mayo), en la ciudad del Cuzco

En la ciudad de Cuzco, antigua sede del imperio inca, el 3 de mayo se celebra la fiesta de la Santa Cruz con gran influencia española, al igual que en las grandes ciudades mexicanas como Taxco, Puebla o el puerto de Veracruz, donde la fiesta se celebra —incluso en la actualidad— de manera más apegada a la doctrina católica, siendo una fiesta muy vistosa.

En las diferentes iglesias y barrios de Cuzco se exhiben las cruces vistosamente adornadas. Los mayordomos y sus familias se congregan alrededor de las cruces en las diferentes iglesias y barrios. Velan allí toda la noche. En el Cuzco se trata de una fiesta familiar y urbana. También se exhiben grupos de cuadrillas de danzantes co-

[11] R. y L. Millones, 2003: 68-73; Millones y Tomoeda 2010.

[12] *Cfr*. Celestino, 1997: 204; 145; Broda, 2015: 194.

mo en todas las fiestas de aquel lugar, y hay procesiones de estas cuadrillas por las calles.[13]

El ciclo festivo de la cosecha termina con la fiesta movible del Corpus Christi; se trata de una fiesta muy vistosa que ahora es atracción turística. En el caso del Corpus Christi en el Cuzco, ésta sigue siendo una fiesta donde participa toda la población, principalmente todos los barrios urbanos, aunque también acuden los campesinos de zonas rurales más remotas de la provincia de Cuzco. La festividad consta de muchas ceremonias, derivadas en gran parte de aquellas de España. Son procesiones urbanas que congregan a mucha gente. (*Figs*. 29, 30, 31, 32).

Hemos analizado aspectos del culto católico de la Santa Cruz que se practicaba en España en el siglo XVI, con antecedentes en la Baja Edad Media, y que fue trasladado por los evangelizadores al Nueva Mundo. Mientras que en la antigua capital incaica del Cuzco, así como en algunas ciudades coloniales de Perú y México, se ha mantenido la celebración del Corpus Christi con las concurridas procesiones de los Santos Patronos y el Santísimo a la usanza española, en la región nahua del Alto Balsas, en Guerrero, y en muchas otras regiones de México se celebra la fiesta de la Santa Cruz con un profuso simbolismo agrícola que muestra una reelaboración compleja el culto de la Cruz en términos de la cosmovisión y la ritualidad nahua con raíces prehispánicas. Se trató de demostrar cómo la Cruz cristiana fue reinterpretada e integrada al complejo mundo de la civilización agraria de Mesoamérica, a través de procesos que son inherentes a la reelaboración simbólica como rasgo característico de la religiosidad popular.

El estudio comparativo de los rituales católicos contemporáneos en Perú y México nos puede enseñar mucho, porque ambos complejos ceremoniales se derivan, por el lado español, de las mismas fuentes que llegaron en el imperio español en el siglo XVI, tanto a México como a los Andes del Perú. La evangelización fue un proceso paralelo, aunque variaba según la orden que llevaba a cabo la implantación de la doctrina y la liturgia católicas. Asimismo, en ambos casos, —de los Virreinatos de México y del Perú— la fe cristiana se im-

13 BRODA, 2015: 194; MILLONES Y TOMOEDA 2010.

plantó en regiones con población urbana, pero también y sobre todo, campesina, que anteriormente a la conquista española había estado sujeta a las formas de dominación estatal —en los imperios inca e mexica.

En el Museo del Arzobispado del Cuzco se conservan una serie de cuadros que datan de fines del siglo XVII y se hicieron por encargo del obispo Juan de Mollinedo y Angulo (Broda 2015: 195; Millones 1997). (*Fig*. 32). Estos cuadros muestran cómo se celebraba la fiesta del Corpus Christi en Cuzco, de acuerdo con las costumbres españolas y con la concurrida presencia de la población quechua entre los espectadores. Se trata de auténticos documentos históricos que muestran la importancia de combinar la antropología con la historia para descubrir los procesos históricos que han llevado a la religión católica a transformarse en el medio urbano, mientras que en el medio rural llegó a conectarse, sobre todo, con los ciclos agrícolas. En este sentido, la Fiesta de la Santa Cruz se convirtió, a partir de la liturgia cristiana de la Cruz, en una fiesta agrícola. En México se celebra la petición de lluvias en la época más seca y calurosa del año, mientras que en los Andes del Sur representa el inicio de la cosecha. En ambas regiones se celebra el alimento sagrado del maíz. (*Figs*. 33, 34).

El estudio de la Fiesta de la Santa Cruz plantea la presencia de complejos procesos históricos. De indudable origen litúrgico en España, su implantación en México y los resultantes procesos sincréticos, no son bien conocidos y requieren de futuras investigaciones. A este respecto, resultaría fundamental obtener información específica acerca de la labor evangelizadora de las órdenes y la creación de cofradías y hermandades en las regiones bajo estudio durante los siglos XVI y XVII.

Mientras que el simbolismo de la Santa Cruz en España estaba íntimamente ligado a las guerras de Reconquista, en México y Perú las cruces se impusieron como símbolo de conquista en los antiguos lugares de culto prehispánico situados en cerros, cuevas, barrancas y pozos de los alrededores de los pueblos. Así, tuvo lugar una transformación del simbolismo de la Cruz, que adquirió atributos de los antiguos dioses nahuas y, por consecuencia, incluso hoy día muestra afinidades con el culto mexica ligado con el ciclo agrícola.

OBRAS CITADAS

SIGLAS

FCE	Fondo de Cultura Económica
IIA	Instituto de Investigaciones Antropológicas
IIH	Instituto de Investigaciones Históricas
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México

ACUÑA, René (ed.)

1986 *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, vol. 2, México: UNAM-IIA.

ÁLVAREZ S., Carlos, María Jesús BUXÓ y Salvador Rodríguez B. (coords.)

1989 *La religiosidad popular*, 3 vols., Barcelona: Anthropos.

ARANDA DONCEL, Juan

1994 "El movimiento cofrade en Andalucía: la trayectoria de las hermandades penitenciales cordobesas durante los siglos XVI al XVIII", *Biblioteca della ricerca Puglia Storica*/ 5: 249-265, Brindisi: Centro Ricerche di Storia Religiosa in Puglia.

1995 "Las cofradías de la Vera Cruz en la diócesis de Córdoba durante los siglos XVI al XVIII," en: *Las cofradías de la Santa Vera Cruz*, Sevilla, pp. 615-640.

BÁEZ-JORGE, Félix

1994 *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica,* Xalapa, Ver.: Universidad Veracruzana.

1998 *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Ver.: Universidad Veracruzana.

BILCHES, Francisco de, S.J.

1653 *Santos y santuarios del obispado de Jaén, y Baeza*, tomo I, Madrid: Editor Domingo García y Morrás.

BRODA, Johanna

1995 "La historia y la etnografía: Cambio y continuidades culturales de las sociedades indígenas de México", *in*: José A. BÁTIZ, Carmen BLÁZQUEZ, Johanna BRODA *et al.*: *Reflexiones sobre el oficio del historiador*, México: UNAM-IIH, pp. 11-36.

2001 "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", *in* J. BRODA y F. BÁEZ-JORGE (eds.): *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* México: Ed. FCE - CONACULTA, pp. 165-238.

2004 "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en una perspectiva histórica", *in*: Johanna BRODA y Catharine GOOD ESHELMAN (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, pp. 61-81.

2005 "La fiesta de la Santa Cruz entre los Nahuas de México: préstamo intercultural y tradición mesoamericana", *in*: Antonio GARRIDO ARANDA (comp.): *El mundo festivo en España y América*. Córdoba: Universidad de Córdoba-Ayuntamiento de Montilla, pp. 219-248.

2009a "Historia comparada de las culturas indígenas de América", *in*: Alicia MAYER (coord.): *El historiador frente a la Historia: Historia e Historiografía Comparadas,* México: UNAM-IIH, pp. 75-100.

2009b "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", *in*: J. BRODA (coord.): *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México,* México: ENAH, pp. 7-20.

2009c "La fiesta de la Santa Cruz y el culto de los cerros", *in*: José del VAL (coord.): *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Guerrero (EDESPIG).* Programa Universitario México Nación Multicultural, Secretaría de Asuntos Indígenas, México: UNAM, pp. 467-477.

2012 "Observación de la naturaleza y «ciencia» en el México prehispánico: algunas reflexiones generales y temáticas", *in*: Brígida VON MENTZ (coord.): *La relación hombre-naturaleza, reflexiones desde distintas perspectivas disciplinarias,* México: CIESAS - Siglo XXI Editores, pp. 102-135.

2015 "Cosmovisión como proceso histórico: el estudio comparativo del calendario anual de fiestas indígenas en Mesoamérica y los Andes", en *Cosmovisión mesoamericana: reflexiones, polémicas y etnografías*, *in*: Alejandra GÁMEZ ESPINOSA y Alfredo LÓPEZ AUSTIN (coords.): pp. 161-212. México: El Colegio de México/ Fideicomiso Historia de las Américas/ FCE/BUAP.

BRODA, Johanna y Félix BÁEZ-JORGE (coords.)

2001 *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México.* México: FCE - CONACULTA.

BRODA, Johanna, y Catharine GOOD ESHELMAN (coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México: INAH/UNAM-IIH.

CARO BAROJA, Julio

1978 *Las formas complejas de la vida religiosa,* Madrid: Akal.

1979 *La estación del amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*, Madrid: Taurus.

CELESTINO SOLÍS, Eustaquio

1997 *Gotas de maíz: sistema de cargos y ritual agrícola en San Juan Tetelcingo, Guerrero*, Tesis de Doctorado, México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.

2004 *Gotas de maíz: Jerarquía de cargos y ritual agrícola en San Juan Tetelcingo, Guerrero*. México: Antropologías, CIESAS.

GARRIDO ARRANDA, Antonio (comp.)

2005 *El mundo festivo en España y América*. Córdoba: Universidad de Córdoba-Ayuntamiento de Montilla.

GOOD ESHELMAN, Catharine

2001 "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", *in*: J. BRODA y F. BÁEZ-JORGE (eds.): *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* México: FCE - CONACULTA.

2004a "La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero" *in*: J. BRODA y C. GOOD, (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México: INAH/UNAM-IIH, pp. 127-150.

2004b "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", *in*: J. BRODA y C. GOOD, (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México: INAH/UNAM-IIH, pp. 153-176.

KARTTUNEN, Frances

1992 *Analytical Dictionary of Nahuatl*, Norman and London: University of Oklahoma Press.

MALDONADO, Luis

1989 "La religiosidad popular", *in*: Carlos ALVAREZ S., María Jesús BUXÓ y Salvador RODRÍGUEZ B. (coords.): *La religiosidad popular*, vol. I (Antropología e Historia), Barcelona: Anthropos, pp. 30-43.

MILLONES, Luis

1997 *El rostro de la fe. Doce ensayos sobre religiosidad andina,* Sevilla: Fundación El Monte, Universidad "Pablo de Olavide".

MILLONES, Renata y Luis

2003 *Calendario tradicional peruano*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

MILLONES, Luis e Hiroyasu TOMOEDA

2010 *La Cruz del Perú.* Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.

OLIVERA, Mercedes

1979 "Huemitl de mayo en Citlala ofrendas para Chicomecoatl o para la Santa Cruz?", *in*: Barbro DAHLGREN (ed.): *Mesoamérica: Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*. México: INAH, pp. 143-156.

PÉREZ ORTEGA, Manuel Urbano

1996 *Campanas y cohetes: calendario jaenés de fiestas populares*, vol. II, Jaén: Diputación Provincial de Jaén.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador

s.d. *Religión y fiesta: Antropología de las creencias y rituales en Andalucía*, Sevilla: Junta de Andalucía, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía. Signatura Demos (Signatura Ediciones de Andalucía, vol. 3).

RODRÍGUEZ MOLINA, José

s.d. Estudio y edición del manuscrito de José Martínez de Mazas*: Culto indebido a muchos Santos de Jaén, siglo XVII*, Jaén (en prensa).

SÁNCHEZ HERRERO, José

1989 "Algunos elementos de la religiosidad cristiana popular andaluza durante la Edad Media", *in*: Carlos ÁLVAREZ S., María Jesús BUXÓ y Salvador RODRÍGUEZ B. (coords.): *La religiosidad popular*, vol. I: (Antropología e historia), Barcelona: Anthropos, pp. 268-307.

SENDÍN BLÁZQUEZ, José

1996 *Tradiciones extremeñas*, Madrid: Editorial Everest.

SEPÚLVEDA, María Teresa

1973 "Petición de lluvias en Ostotempa", *Boletín INAH*, Segunda Época, no. 4, México: INAH, pp. 9-20.

ATLATLACUALIZTLI: UN RITUAL PARA LA TIERRA Y EL BUEN TEMPORAL*

Alicia María Juárez Becerril†

ABSTRACT: *El Atlatlacualiztli es un ritual relacionado con el agua y la tierra que significa dar de comer a la tierra. El alimento consiste en una ofrenda compleja, rica en elementos para pedir fertilidad y un buen temporal en la región de la Huasteca Veracruzana. Ofrendar en el Xochicalli, visitar posteriormente varios parajes como el pozo, el lugar donde habita la Sirena, y subir el cerro Postectli, constituyen actos colectivos dentro de un evento periódico que acontece en Chicontepec, Veracruz, y que conforma un culto de celebraciones en la región, el cual obedece a un ritmo de la vida religiosa de la comunidad nahua.*

PALABRAS CLAVE: *Ritual, ofrenda, culto a los cerros, Huasteca Veracruzana, meteorología indígena.*

---

* Parte del presente artículo se deriva de mi participación (marzo 2015 a mayo de 2016) en el Proyecto "Etnografía de las Regiones Indígenas de México, en el Nuevo Milenio, Región Huasteca, Tehuacán – Cuicatlán", dirigido por el Mtro. Arturo Gómez, adscrito al Programa de la Coordinación Nacional de Antropología, Museo Nacional de Antropología. Agradezco a Gred Ivan Lozano su apoyo en el trabajo de campo realizado en el mes de julio de 2016 en donde fueron recabados estos datos.

† Profesora de asignatura de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y del Posgrado en Ciencias de la Sostenibilidad, ambos de la UNAM. Doctora y Maestra en Antropología por la Facultad de Filosofía y Letras/Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. Licenciada en Sociología por la FCPYS, UNAM. Ganadora de la Medalla Alfonso Caso 2005 al Mérito Universitario por los estudios de Maestría. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I.

INTRODUCCIÓN

Varios autores han coincidido y aportado elementos en torno al análisis del ritual. Éste es un "acto colectivo en el que participan las personas como sujetos sociales, vinculadas con distintas instituciones y estructuras de la sociedad" (Good, 2001: 240). En este sentido, las creencias religiosas no solamente están presentes a título individual entre todos los miembros de la colectividad, sino que son asunto del grupo. Los individuos que componen estas colectividades se sienten ligados unos con otros por el hecho de tener una fe en común.

Los rituales son maneras de actuar que surgen en el seno de grupos reunidos y que están destinados a suscitar, mantener y fortalecer la vitalidad de las creencias y para revivificar los elementos más esenciales de la conciencia colectiva. Por medio del ritual, el grupo reanima periódicamente el sentimiento que tiene de sí mismo y de su unidad; al mismo tiempo, los individuos se reafirman en su condición de seres sociales. Al respecto, Báez-Jorge afirma que en Mesoamérica "a partir del ritual se distribuyen responsabilidades y derechos; se regulan reciprocidades y se fortalece la comunidad étnica" (Báez-Jorge, 2000: 59).

En el presente artículo nos centraremos en un ritual relacionado con el agua y la tierra: el Atlatlacualiztli, que significa, literalmente "dar de comer a la tierra". El alimento consiste en una ofrenda compleja, rica en elementos para pedir fertilidad y un buen temporal en la región de la Huasteca Veracruzana. Este acto colectivo cuyo propósito es solicitar el vital líquido, así como la fertilidad de la tierra, es un evento periódico que acontece en Chicontepec, Veracruz, y que conforma un culto de celebraciones en la región, el cual obedece a un ritmo de la vida religiosa de la comunidad nahua.

EL PAISAJE DE LOS CERROS

En Chicontepec, Veracruz, existe un cerro que sobresale a todos: el Postectli. Se trata de una montaña sagrada. Existen varias ceremonias que se realizan en sus distintos parajes y que dependen de las condiciones climáticas. Los rituales que ahí se realizan se consideran de extraordinario interés por su fuerte carga religiosa prehispánica (*Cfr.* Arturo Gómez, 2002; 2004), pues se cree que en el cerro

habitan los seres tutelares que resguardan a la región multiétnica de la Huasteca Veracruzana, conformada por varios grupos indígenas como nahuas, tepehuas, otomíes, totonacos y teenek.

El Manuscrito en náhuatl de Chicontepec,[1] *Cemani tlatolli iuan tlamantli quichiualiya maseualme quema amo kitztoya neli dios nica chicontepec altepetl santa catalintzi martir*, Veracruz (rubricado por Francisco Sorita, 1548) es un documento inédito en poder de los indígenas, que contiene descripciones de rituales considerados idolátricos. En él se lista una serie de ofrendas rituales entre las que destacan aquéllas relacionadas con la invocación de la lluvia y el cese de tempestades para vigor de la milpa.

Si bien en cada una de las localidades de Chicontepec existen cerros epónimos en donde se realizan rituales privados y comunitarios, son siete las montañas que se reconocen como espacios rituales donde ubican su origen. Es el Postectli, de 850 metros, el principal de ellos. Este cerro llama la atención en el paisaje, pues desde varios puntos se levanta como un cono en un terreno poco escarpado. Su nombre significa "lugar donde se fragmentó la montaña":

La etimología remite a hechos míticos narrados por los indígenas donde se dice que en tiempos primigenios los dioses rompieron la montaña a causa de las malas acciones humanas; el tamaño del collado era tan grande que llegaba al cielo […] Los primeros hombres de esta generación se aprovecharon de ella para subir al recinto celeste, robarse los comestibles sagrados y fisgonear las actividades de los dioses. Por estas razones lo fragmentaron en siete partes, cuyos restos cayeron esparcidos alrededor del macizo, que son: el propio Postectli, Tepenahuac, Tzoahcali, Tepeicxitla, Xochicoatepec, Ayacachtli y Xihuicomitl; en cada uno de ellos fueron instaladas las divinidades autóctonas. Estos cerros menores son considerados como hijos del Postectli. (Gómez, 2004: 258-259).

El Postectli es un santuario desde la época prehisánica, y si bien no hay fechas precisas, su antigüedad se corrobora por la cantidad de material arqueológico existente en la superficie. La devoción se registra en los manuscritos y pictografías del *Códice Tuxpan*, en poder de particulares, según refiere Arturo Gómez (*cfr*. 2002; 2004).

[1] Traducción de Arturo Gómez Martínez.

LOS SERES DE LA MONTAÑA

El Postectli es un cerro de peregrinación, morada de Apanchaneh,[2] la máxima deidad del agua, y el Huracán, a quienes van dirigidos las plegarias y sacrificios para contrarrestar los efectos negativos de las lluvias y los vientos. Los especialistas rituales[3] saben del comportamiento atmosférico y combinan la observación del cielo y la naturaleza con sus predicciones, pues las comunidades de la costa del golfo de México, siempre han estado amenazadas por los fenómenos del clima, puesto que la presencia de los huracanes afecta el orden de la naturaleza y la vida cotidiana. Es por eso que los habitantes de la Huasteca veracruzana han aprendido a manejar los fenómenos atmosféricos en el nivel práctico y religioso (*cfr*. Gómez, s. d.).

En este último aspecto, los mitos y los rituales incorporan la presencia de los tutelares meteorológicos del agua, de las tormentas y de los vientos, entre los cuales Ehécatl es una de las deidades principales, puesto que es el dios del viento y de la tormenta, quien barre los caminos a los dioses del agua y, por lo tanto, es el "aliento divino" que crea y da la vida (*cfr*. Espinosa, 1998). De esta forma, se trata de una deidad de naturaleza ambivalente que puede causar desequilibrio mediante desastres climáticos que afectan a la agricultura y a las viviendas, y puede hacer estragos en la vida económica y social. El Huracán, como un elemento climático fundamental, es conside-

---

[2] Se visualiza como una mujer joven, de piel blanca o morena, pelo largo, y con cola de pescado o de remolinos de agua, de donde salen caracoles, almejas y mariscos. Se dice que parte de su vestimenta puede conjurar las nubes, rayos y lluvias, y que cuando se peina emanan de su cabello toda clase de mariscos y sal (*cfr*. GÓMEZ 2002; 2006).

[3] El especialista ritual no sólo debe tener una preparación personal y de conocimiento para asumir el cargo, sino también necesita de la aprobación y reconocimiento de la comunidad frente a las entidades sagradas y el poblado mismo. En su función recae la responsabilidad, así como una serie de obligaciones en aras de que antes, durante y después de los rituales llevados a cabo en los distintos lugares de la naturaleza, salga todo correctamente. De esta forma, muchas veces la compra de los objetos para el ritual, los preparativos en torno a la celebración, la colocación de las ofrendas, el conocimiento preciso de los lugares de culto, las oraciones y rezos pronunciados, la comida de todos los asistentes, por señalar algunos aspectos, implican la dirección y participación del especialista meteorológico (*cfr*. JUÁREZ BECERRIL, 2014).

rado como "el gran viento, el torbellino, el que sopla como espiral, el caracol retorcido, el que tiene corazón de aire; su propósito es amenazar, asustar, destruir y provocar las hambrunas" (Gómez, s. d.: 2). Pero, al mismo tiempo, su paso controlado confluye en importantes beneficios, como atraer las nubes, acercar la lluvia y, al mismo tiempo también, limpiar el paisaje natural.

EL RITUAL

En los poblados nahuas de Chicontepec e Ixhuatlán de Madero, Veracruz, realizan actos rituales para el huracán como parte de las ceremonias de petición de lluvias. En el mes de julio de cada año, acontece el ritual Atlatlacualiztli: "dar de comer a la tierra", aunque, como se ha señalado, también es una ofrenda para el agua.

El "dar de comer a la tierra" es una concepción de los pueblos nahuas de tradición mesoamericana. Good ha señalado la reciprocidad entre la tierra y el hombre mediante la expresión que le han transmitido las comunidades de Guerrero: "nosotros comemos la tierra y ésta a nosotros" (2016: 53). El sentido que conlleva la aseveración "la tierra come" se refiere al proceso de absorción gradual de comidas rituales, animales sacrificados e, incluso, de los cadáveres junto con sus cajas e indumentaria. De esta forma "los humanos cumplen con su obligación de nutrir al suelo, devolviéndole el sustento y asegurando su fertilidad" (Good, 2016: 54).

En la Huasteca Veracruzana el papel amate se utiliza como ofrenda primordial para los ritos agrarios. Se trata de un trabajo muy elaborado y se considera como parte del esfuerzo a ofrecer. Con tijeras, los especialistas recortan este material y recrean figuras sagradas. En los muestrarios antiguos del papel recortado, los especialistas rituales usaban el símbolo del caracol como atributo para identificar a las deidades del agua —Apanchaneh— y del viento —Ehécatl—, anteriormente señaladas. Asimismo, la complejidad de los rituales comprende plegarias, música, danzas y ofrendas en comidas y bebidas, además de la sangre de las aves (gallinas y guajolotes).

El Atlatlacualiztli pertenece a un calendario ritual, y es parte del proceso ceremonial agrícola que conduce al ciclo del cultivo de maíz, es por ello que está íntimamente ligado a los ritos de petición de lluvias.

Al cerro Postectli acuden con mucha devoción para visitar y venerar las divinidades. Antes de comenzar se coloca una ofrenda en el *xochicali,* templo autóctono de cada localidad. La ofrenda contiene manojos contados,[4] ceras, alimentos, bebidas y papel recortado. Prácticamente serán los mismos elementos que se depositarán en la montaña.

En este lugar la gente descansa de su peregrinaje para posteriormente escalar la montaña, lo cual por lo regular es a la salida del sol. El recorrido inicia al pie del cerro, tanto en el pozo, como en un entarimado, colocan las ofrendas destinadas a los regentes menores del agua. La gente porta, además de los objetos para la ofrenda, sus canastos con ceras y manojos de palmas.

En el primero, el pozo, se arroja cerveza hacia el contenedor del agua, al mismo tiempo que se sahúma. Igualmente se van colocando uno a uno los alimentos. Hay que recordar que el pozo es el contenedor del agua que surte al poblado, y como tal, también hay que darle de comer para que siempre esté lleno.

En el segundo, pudimos ver la ofrenda para la Sirena, representada con papel recortado y vestida de verde con ataviares femeninos. Apanchaneh mitiga los elementos climáticos tempestuosos. Los elementos son prácticamente los mismos: pan, refresco, manojos contados.

Finalmente, la comunidad aprovecha "enviar agua" a sus terrenos o localidades vecinas, arrojando con mucha fe, agua con una jícara hacia donde habitan. Además de ser un momento solemne porque todos desean agua para sus tierras, es también divertido, ya que hay que arrojar el agua certeramente para que no caiga encima de uno.

Comienza después el ascenso, el cual es complicado no sólo por transportar los elementos de la ofrenda: animales vivos —gallos—, ollas con caldo, panes, manojos contados, entre otros objetos, sino por el ascenso empinado y las veredas estrechas.

Durante el camino, se atraviesa un lienzo de algodón para delimitar la entrada al área sagrada; todos pasan debajo de éste, con el fin de

[4] Se trata de haces hechos de cierto número de hojas, generalmente de palma, helecho o junco, según la región.

purificarse de algún mal captado en el trayecto. La ofrenda al Huracán a mitad del cerro consta de papel ceremonial sobre unas bases de madera, decoradas con arcos de hojas de coyol, sacrificio de aves —alrededor de 20—, de los que se ofrece únicamente la sangre, tirándose los cuerpos al monte (todos los papeles quedan mojados del preciado líquido, que constituye alimento para las divinidades); manojos contados y comida.

Igualmente, en un extremo del paraje, cavan un hoyo, y envuelto sobre una manta de algodón colocan con vida a una gallina blanca en honor al huracán. Posteriormente se le tapa con varitas. Cabe señalar que a todas las aves que son utilizadas para el ritual se les ha dado licor y se ha bailado con ellas.

A la par, se ha hecho un altar al sol, el cual es elaborado con un tronco en cuyo extremo superior se coloca un disco de madera flexible y tela. En sus orillas penden listones de colores que indican los rayos solares. También lleva papel ceremonial; aves recién nacidas que cuelgan de las patas y que chillan hasta desfallecer, guisos, panes y bebidas.

Al concluir, hay danza al ritmo de los sones rituales ejecutados por instrumentos de cuerda. Al mismo tiempo acontecen las curaciones y las peticiones personales.

Se reparte "dinero" (papel lustre con denominaciones de 500 pesos) para que siempre se cubran las necesidades básicas en casa, así como confeti (del mismo papel lustre) para que nunca falte la semilla, el alimento.

Finalmente, todos bajan contentos por haber cumplido y se espera la eficacia del rito. Generalmente es momento de compartir algún alimento y conversar sobre lo ocurrido en alguna casa de los asistentes, con la entera satisfacción de haber cumplido.

REFLEXIONES FINALES

Con este ritual se evidencia, una vez más, prácticas de meteorología indígena y nociones del medio ambiente, cargados de simbolismos de tradición cultural a lo largo del tiempo. Este complejo de significaciones tiene raigambre en la época prehispánica y es señalado por los cronistas, quienes informan que los cerros eran contenedores de

agua, noción que actualmente si bien se ha reelaborado, continúa vigente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÁEZ –JORGE, Félix

2000 *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México,* Xalapa: Universidad Veracruzana, [2]2000.

ESPINOSA PINEDA, Gabriel

1998 *El dios voragine. La importancia del remolino en la deidad mexica del viento*. Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, México: DEP, ENAH.

GÓMEZ MARTÍNEZ, Arturo

2002 *Tlaneltokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos,* México: Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.

2004 "Culto a los cerros y espacio ritual en Chicontepec, Veracruz" *in*: Johanna BRODA y Catharine GOOD (coord.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* México: INAH/UNAM, pp. 255-269.

2006 "El agua y sus manifestaciones sagradas. (Mitología y ritual entre los nahuas de Chicontepec)" en: *El arte popular mexicano,* México: Memoria del Coloquio Nacional.

s.d. "El huracán" *in*: Diana MAGALONI (coord.), *Pensamiento y expresión. Las culturas indígenas de México,* Museo Nacional de Antropología, (aceptado para publicación).

GOOD, Catharine

2001 "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", *in*: Johanna BRODA y Félix BÁEZ–JORGE (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* México: FCE - CONACULTA, pp. 239-297.

2016 "La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas" *in*: Johanna BRODA (coord.), *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos,* México: UNAM, Instituto Veracruzano de la Cultura.

JUÁREZ BECERRIL, Alicia María

2014 "Claves estructurales para el estudio de los especialistas rituales" *in*: Ramiro GÓMEZ ARZAPALO y Alicia JUÁREZ (coords.), *Fenómenos*

religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares, México: Artificio Editores, pp. 69-89.

SORITA, Francisco

1548 *Cemani tlatolli iuan tlamantli quichiualiya maseualme quema amo kitztoya neli dios nica chicontepec altepetl santa catalintzi martir*, Manuscrito inédito en poder de los indígenas de Chicontepec, Veracruz.

SANTOS, FIESTAS Y MAÍZ. CRISTIANISMO AGRÍCOLA MESOAMERICANO*

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes†

ABSTRACT: *En la dinámica cultural interna de los pueblos campesinos de origen indígena, los Santos —como personajes numinosos vivos y presentes físicamente— han sido integrados al repertorio de entes divinos autóctonos, a través de incesantes procesos de selección, resignificación y reformulación simbólica implícitos en la vivencia religiosa popular que opera en estas comunidades. Así, se integran en cosmovisiones ancestrales a nuevos personajes de orden divino, dando como resultado una expresión religiosa peculiar y original digna de ser estudiada y analizada desde su particularidad histórica y cultural. En este breve texto, las anteriores reflexiones teóricas partirán de los datos de campo recabados en Xalatlaco, estado de México, donde el período intensivo de fiestas a los santos coincide con el ciclo agrícola del maíz, aproximadamente de mayo a noviembre. En este período del año se celebran a: San Isidro Labrador (15 de mayo), San Juan Bautista (24 de junio), La Asunción (15 de agosto), San Bartolomé (24 agosto), San Agustín (28 de agosto), Santa Teresa (15 de octubre) y San Rafael (24 de octubre).*

PALABRAS CLAVE: *Religiosidad popular, sincretismo, identidad, interculturalidad, santos, indígenas, maíz, agrícola.*

---

* Ponencia leída el 1º de marzo de 2016 en el Museo Nacional de Antropología.

† Licenciado en Filosofía por la Universidad Intercontinental y en Ciencias Religiosas por la Universidad La Salle. Maestro y Doctor en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Profesor-investigador en la UIC, en las licenciaturas en Filosofía y Teología, además, coordinador de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura. También docente de la Maestría en Pastoral Urbana de la Universidad Católica Lumen Gentium. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, de la Asociación Filosófica Mexicana, del Colegio de Estudios Guadalupanos (COLEG) y Presidente del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular.

Uno de los aspectos a destacar en este texto es el papel de los santos como entidades sagradas las cuales, si bien procedentes —nominal e iconográficamente— de la religión católica, desde la observación etnográfica evidencian una concepción de lo divino culturalmente diferente a la tradición cristiana "occidental".

La divinidad se integra —en estos contextos culturales— a una red de intercambio y reciprocidad entre lo natural, lo humano y lo divino, a imagen y semejanza de las existentes en la sociedad humana. Los santos, así, se convierten en personajes divinos encarnados en sus cuerpos de madera, pasta o resina, con voluntad propia y poderes específicos que legitiman —mediante sus apariciones milagrosas, presencia, parentescos y decisiones— la identidad, el territorio y las relaciones interpueblerinas de una región.

Tendríamos que ubicar, primeramente, el problemático concepto de *religiosidad popular*, circunscrito a un contexto de ascendencia indígena; y apuntamos —en primer lugar— que no lo consideramos como un término peyorativo o de depreciación, entre lo oficial y lo no-oficial, sino como un término útil para dar cuenta de una realidad social que se vive en un grupo subalterno (grupo indígena) que se encuentra inmerso en un contexto social más amplio (Estado-Nación), y que incorpora ciertos elementos que le impone la oficialidad, tanto eclesial como estatal. Sólo que los reformula, de tal manera que el resultado es un ritual acorde a su propia tradición cultural, coherente con el proceso social históricamente vivido, y que encuentra puntos de amarre con las instancias oficiales hegemónicas, de las cuales, por más que quisiera, no puede librarse. Entendemos entonces dicha religiosidad popular en los pueblos campesinos de origen indígena como una estrategia social que "traduce" los parámetros de la oficialidad al nivel popular; la intimidad del pueblo, el ritual, la milpa y el cerro. En este sentido, la religiosidad popular posee un papel de intermediación entre ambos sectores sociales que se mueven continuamente en la fricción.

Entendemos, pues, este concepto de *religiosidad popular* desde las reflexiones originadas en la antropología, y nos referimos, en primera instancia, a la reflexión de Gilberto Giménez en *Cultura popular y religión en el Anáhuac* (Giménez, 1978), donde invita a considerar los fenómenos religiosos populares desde la singularidad de su

configuración cultural, social e histórica. De este autor retomamos la idea crucial de que la religiosidad popular es un proceso paralelo a la religión oficial, en el sentido de que no es una escisión o escoriación que se desprende patológicamente de un organismo sano, sino que es un fenómeno que se diferencía mucho de los parámetros oficiales, porque responde a una realidad social e histórica muy diferente a la que viven los grupos hegemónicos. En este orden de ideas, son cruciales los aportes de Félix Báez-Jorge quien en su vasta bibliografía (Báez-Jorge, 1994; 1998; 2000; 2003; 2006) sugiere considerar los términos de refuncionalización y reelaboración simbólica, en un contexto social e histórico determinado. La imposición desde la hegemonía encuentra en los grupos sometidos una respuesta dinámica, donde se generan estrategias de resemantización que, por un lado, le dejan vivir en el nuevo contexto en que se haya inmerso, y, por el otro, le posibilitan la continuidad histórica y cosmovisional. Uno de los elementos principales que a lo largo de sus obras nos lega Félix Báez es la consideración de la relación dialéctica que se establece entre la religión hegemónica y la religiosidad popular. Una relación siempre conflictiva que se mueve en un péndulo que va desde la represión hasta la tolerancia, pasando por todos los matices entre extremos.

Conviene enfatizar aquí la característica esencial de la cultura que es su dinamismo, pues resulta imprescindible para entender ciertos procesos sociales —como la religiosidad popular— que implican la reelaboración de los contenidos presentes en una cultura que entra en contacto con otra en desigualdad de circunstancias. Es decir, en una relación de poder asimétrica, donde se imponen a una cultura subalterna, los elementos propios de la cultura dominante. En dicho proceso, no podemos pensar que el cambio en la cultura subalterna se limite al mero desplazamiento absoluto de sus parámetros culturales, para someterse indiscriminadamente a lo impuesto desde la cultura dominante, como si el resultado de este proceso social implicara la desaparición total de uno de los actores que se convertiría en un sujeto totalmente pasivo y receptor (cultura sojuzgada), quedando solamente la cultura dominante y sus actores como agentes activos del proceso histórico-social. ¿Qué pasa con la cultura subalterna en estos contextos?, ¿realmente es epistemológica y ontológicamente posible que se despoje de su perspectiva cultural para

adoptar otra? Desde el enfoque en que nos posicionamos, la respuesta a esta última pregunta es rotundamente negativa. Y para poder responder a la primera es imprescindible considerar las estrategias sociales que históricamente emplearon estos grupos subalternos frente al poder hegemónico para "traducir" los parámetros impuestos desde la nueva oficialidad, al ámbito operativo local.

Así, la posición teórica de la que partimos es que las imágenes de los santos en las comunidades campesinas de origen indígena fueron reinterpretadas de acuerdo con la cosmovisión propia de los pueblos donde se implantaron, alejándose considerablemente de la explicación piadosa del clero para ser adoptados como entidades divinas cuyas funciones específicas corresponden a las necesidades históricas concretas de los hombres que les rinden culto, incorporándose con otras personalidades de carácter igualmente divino que definitivamente no provienen de la explicación cristiana, sino que corresponden a una concepción mesoamericana (Gómez Arzapalo, 2009: 6).

El sistema religioso que operaba en las distintas culturas mesoamericanas en la época prehispánica fue paulatinamente desmembrado una vez consumada la conquista, pero la actividad agrícola —básica en aquella época— continuaba siéndolo en la Colonia. A ese nivel de cultura agrícola, los rituales propiciatorios y —en general— de todo el ciclo de cultivo, siguieron practicándose, aunque con obvias modificaciones. Los aires, la lluvia, el cerro, el maíz mismo, siguieron tratándose como un *Tú* y no como materia despersonalizada; pero ya no estaban solos como entidades numinosas, sino que las comunidades fueron integrando a ciertos santos católicos, que por su iconografía o sus atributos, fueron —y siguen siendo— considerados útiles en el proceso productivo agrícola, de acuerdo con su cosmovisión. La Cruz, Dios Padre, la Virgen, etc., son de igual forma refuncionalizados y se integran a este complejo cosmovisional indígena no como foráneos, sino como autóctonos. (*Vid.* FOTO 1).



FOTO 1. Dulce Nombre de Jesús, en Tepetlixpa, Estado de México. Imagen de foto-montaje repartida por los mayordomos en su fiesta, 2005. Estampa religiosa

El maíz, en las comunidades campesinas de origen indígena en México, es mucho más que un bien de consumo o un producto de beneficio meramente económico. En él se entrecruzan muchos hilos que entretejen la historia e identidad de los pueblos con los que interactúa. Es así como el maíz cobra rostro; más que un *Ello*, se transforma en un *Tú*, estableciéndose una relación de cara a un ser vivo valorado como Padre, Sustento y Vínculo con los antepasados, etc. Divinidad, naturaleza, seres humanos —vivos y muertos— interactuando juntos en derredor del ciclo de esta planta que se convierte en el personaje central de la historia de estos pueblos a través de elaborados y conflictivos procesos de reformulación y reelaboración simbólica, los cuales han posibilitado la permanencia de estas culturas —cohesionadas y diferenciadas— en un contexto social más amplio y hegemónico que pretende la homologación. Así, el maíz, lejos de ser valorado como mercancía inerte, es el personaje central y corazón palpitante que irriga vitalidad a estos grupos.

El maíz es en estos pueblos un vínculo con la tierra en el sentido más profundo que esta expresión pueda tener. La tierra, no entendida como una determinada extensión que se posee o comercializa, sino como la madre que sostiene y da pertenencia. Estamos frente a grupos culturales que se rigen por principios totalmente diferentes a los parámetros culturales occidentales. En la población de origen nahua de Xalatlaco, en el estado de México, podemos mencionar que el período intensivo de fiestas en el pueblo coincide con el ciclo agrícola del maíz, aproximadamente de mayo a noviembre (*Cfr.* Gómez Arzapalo, 2004: 83-142). En este período del año se celebran una serie de Santos católicos, a saber: Santa Cruz (3 de mayo), San

Isidro Labrador (15 de mayo), la Cruz de Santa Teresa (Pentecostés), *Corpus Christi* (fiesta movible en junio), San Juan Bautista (24 de junio), La Asunción (15 de agosto), San Bartolomé (24 agosto), San Agustín (28 de agosto), Santa Teresa (15 de octubre), y San Rafael (24 de octubre). Este complejo festivo de Xalatlaco se articula con las fiestas principales de sus vecinos —La Magdalena de los Reyes y Santiago Tilapa— de origen nahua, el primero, y otomí, el segundo. Las fiestas de estos pueblos son: La Magdalena (22 de julio), Santo Santiago (25 de julio) y el Divino Salvador (6 de agosto). El conjunto de estas fechas puede apreciarse de un golpe de vista en el siguiente cuadro.

CALENDARIO DE FIESTAS PRINCIPALES EN XALATLACO-TILAPA-LA MAGDALENA

MES	DÍA	FIESTA
Enero	6	Los Santos Reyes, organiza la mayordomía de La Magdalena en el pueblo del mismo nombre.
Febrero	2	Cambio de mayordomía en el barrio de San Bartolo y en el barrio de San Francisco, Xalatlaco.
Marzo		
Abril	23	Peregrinación de Tilapa a Chalma (paso obligado por Xalatlaco, compromiso de visita a San Juan y la Virgen de la Asunción en Xalatlaco), organizan regidores de la asunción y mayordomos de San Juan en Xalatlaco y la mayordomía del divino Salvador en Tilapa.
Mayo	3	Santa Cruz, organiza la mayordomía de la Santa Cruz, del barrio de San Agustín en Xalatlaco.
	15	San Isidro Labrador, organiza la mayordomía de San Isidro, del barrio de San Agustín en Xalatlaco.
	Pentecostés	La Cruz de Santa Teresa, organiza la mayordomía de Santa Teresa, Xalatlaco.

Junio	*Corpus Christi*	*Corpus Christi*, organiza la mayordomía del Santísimo Sacramento, en la parroquia de La Asunción en Xalatlaco.
	24	San Juan Bautista, mayordomía de San Juan Bautista en el barrio del mismo nombre, Xalatlaco.
Julio	22	La Magdalena, organiza la mayordomía de la Magdalena en el pueblo del mismo nombre.
	25	Santo Santiago, organiza la mayordomía del Santo Santiago en el pueblo de Tilapa.
Agosto	6	El Divino Salvador, mayordomía del Divino Salvador en Tilapa.
	15	La Virgen de la Asunción, organiza la regiduría de la Asunción en Xalatlaco.
	24	San Bartolo, organiza la mayordomía del barrio de San Bartolo en Xalatlaco.
	28	San Agustín, organiza la mayordomía del barrio de San Agustín.
Septiembre		
Octubre	4	San Francisco, organiza la mayordomía del barrio de San Francisco en Xalatlaco.
	15	Santa Teresa, organiza la mayordomía de Santa Teresa en Xalatlaco.
	24	San Rafael, organiza la mayordomía de San Juan en el barrio del mismo nombre, Xalatlaco.
Noviembre		
Diciembre	27	Cambio de mayordomía del barrio de San Juan Bautista, Xalatlaco.
	28	Cambio de mayordomía del barrio de San Agustín, Xalatlaco.

FUENTE: GÓMEZ ARZAPALO, 2004: 116-118.

A grandes rasgos, podemos apuntar que en mayo (Santa Cruz, San Isidro Labrador y la Cruz de Santa Teresa) se prepara la tierra y las

semillas; es el culmen de la estación seca y ritualmente es un período de petición de las lluvias necesarias para iniciar el cultivo anual del maíz de temporal. Las fiestas de San Juan Bautista y *Corpus Christi*, en junio, se ubican aún en el inicio del temporal, por lo que cuando se atrasan las lluvias adquieren un tinte de petición del agua, mientras que cuando la estación comienza "temprano" —en mayo— adquiere un tono de petición de las "buenas aguas", y "alejamiento del granizo". Las fiestas de los santos comprendidas en julio (La Magdalena y Santo Santiago) y en agosto (Divino Salvador, La Virgen de la Asunción, San Bartolomé Apóstol y San Agustín) se ubican dentro del ciclo crítico del crecimiento del maíz cuando ya jilotea, incluso hay elotes, pero aún no madura lo suficiente para garantizar el autoconsumo de grano para el resto del año. Finalmente, las fiestas de octubre (Santa Teresa y San Rafael) se ubican ya en un contexto ritual de maduración de las mazorcas, cercanas a la cosecha, la cual ritualmente está siempre unida a la fiesta de Muertos en noviembre.

Como puede apreciarse en este calendario festivo, el período intenso de actividad ritual va de principios de mayo a fines de octubre, correspondiendo con el período de lluvias, lo cual coincide con lo propuesto por Johanna Broda acerca del calendario festivo prehispánico, en el cual se dividía el año en un periodo seco seguido por uno húmedo en relación al ciclo agrícola y la actividad ritual (*Cfr.* Broda, 2001b; 2004 a, b). En Xalatlaco, el maíz se siembra a finales de abril y principios de mayo para cosechar la mazorca a finales de noviembre e, incluso, principios de diciembre. La interpretación de Broda acerca de las continuidades existentes en la relación entre el ciclo agrícola, las fiestas católicas en el período de humedad y su relación con la cosmovisión indígena mesoamericana, resultan altamente sugerentes para esta investigación.

Este período festivo intenso es reconocido por los pobladores de los tres pueblos (Tilapa, La Magdalena y Xalatlaco) como el tiempo de "las grandes fiestas", cuando "ocho por ocho se celebra un santito", pues en el desarrollo de estas fiestas hay que considerar que las mismas se anuncian desde una semana antes y se prolongan durante poco más de una semana a partir de dicho anuncio, lo cual implica varias celebraciones simultáneas durante estos meses.

No podemos dejar de mencionar el vínculo existente entre las comunidades indígenas contemporáneas y las de antaño, el cual no se manifiesta en elementos sobrevivientes intactos a lo largo del curso de la historia, sino como procesos de larga duración donde la continuidad se entreteje paulatinamente en las estrategias sociales que estos pueblos han ideado y puesto en práctica frente a los diversos embates que han sufrido en cada momento de su historia. En este sentido, uno de esos nexos constantes a lo largo del devenir del tiempo en estas culturas ha sido el cultivo del maíz y todo el complejo cosmovisional que gira en torno a su práctica agrícola, lo cual se plasma históricamente en el ritual.

Las fiestas de los santos patronos en las fechas claves que corresponden a los momentos críticos del ciclo agrícola del maíz, dan cuenta del proceso de selección y reelaboración simbólica de elementos cristianos aplicados a la realidad agrícola de este tipo de comunidades, generándose un tipo peculiar de religiosidad sincrética que permite cierta comunicación entre los sectores sociales que imponen y los que reciben la imposición. Los santos quedaron integrados como entidades divinas que comparten el espacio de la naturaleza con los humanos, recibiendo de éstos ofrendas que se entregan con un fin práctico bien definido, al modo de las relaciones sociales de reciprocidad interhumana. Así, los santos quedan comprometidos a regresar la dádiva a través de su trabajo a favor del éxito del ciclo agrícola.

Los santos son el centro de la vida ritual en Xalatlaco, y las mayordomías son la instancia que asegura que la fiesta en honor de aquéllos será realizada como "debe de ser", como "es la costumbre", como "se ha hecho siempre", según las palabras que los mismos habitantes utilizan.

La figura del santo es mucho más que una simple imagen, es un personaje en sí mismo; vive y participa en la vida del pueblo. Tiene poderes de orden divino, con los cuales puede ayudar o castigar al hombre, y en su calidad de ente sagrado, tiene capacidad de relacionarse de manera intrínseca con otros seres sacros como Dios, la Virgen, Cristo, etc., pero también con las fuerzas de la naturaleza, en ocasiones asociadas a santos específicos, como por ejemplo San Juan con la lluvia, Santo Santiago con los relámpagos y truenos, la

Santa Cruz con los cerros y el agua, San Isidro Labrador con las buenas condiciones climatológicas para la siembra, San Francisco con la salud de los animales, etc.

Hasta aquí he puesto en juego tres palabras clave: Cosmovisión, santos y maíz. En el título se menciona Xalatlaco, estado de México, así que el personaje de Xalatlaco que me ayudará a articular dichos conceptos es el *Tlaxinqui*, personaje emblemático que baila en la danza de los tejamanileros.

El tejamanil es una especie de teja hecha con madera. Actualmente solamente algunas casas lo conservan, pero sigue usándose mucho en la región para casetas de pastores en el cerro y refugios de rebaños de ovejas. Esta danza es propia de este pueblo y hace referencia a la factura del tejamanil. Su nombre en náhuatl es *tlaxinqui*. Éste es un personaje vestido con un mameluco de plumas grises verdosas, con sombrero de palma que baila en medio de todos, subido en una tarima aderezada a modo de que simule un cerro, y avienta dulces de cuando en cuando a los espectadores. Alrededor de él, avanzan en círculo, ininterrumpidamente, una fila de mujeres y una fila de hombres, en vestimenta tradicional; hombres y mujeres avanzan en la misma dirección, pero sin mezclarse. Los hombres son los leñadores y piden permiso al Tlaxinqui para cortar un árbol, pidiéndole que él indique cuál es el que pueden derribar, pues cuando se va al monte, no se puede tomar sin pedir. Todo lo que hay, tiene dueño; si se transgrede tomando lo que se necesita sin pedirlo, pueden esperarse terribles consecuencias por tal atrevimiento. No existe, pues, en estas comunidades una noción de "terreno baldío" que se encuentre "ocioso". Todo lo que hay en el monte tiene su razón de ser y está regido por un dueño o señor del monte, quien otorga o niega el acceso a esos bienes. Cuando este personaje decide proteger a los elementos del monte de un intruso o transgresor, provoca males y enfermedades; o bien, un tipo de "encantamiento" que rompe la ordinariedad del tiempo y el espacio, dando por resultado que —aunque no se deje el lugar— el individuo no lo reconoce y no percibe el paso del tiempo.

Como parte indispensable de esta danza se colocan segmentos de troncos que serán cortados por los leñadores al ritmo de la danza. Con esa leña se preparará la comida para todos los asistentes. El

acompañamiento musical es de un solo violín tocado por un anciano que canta en náhuatl las plegarias al *tlaxinqui*. (*Vid*. FOTO 2).

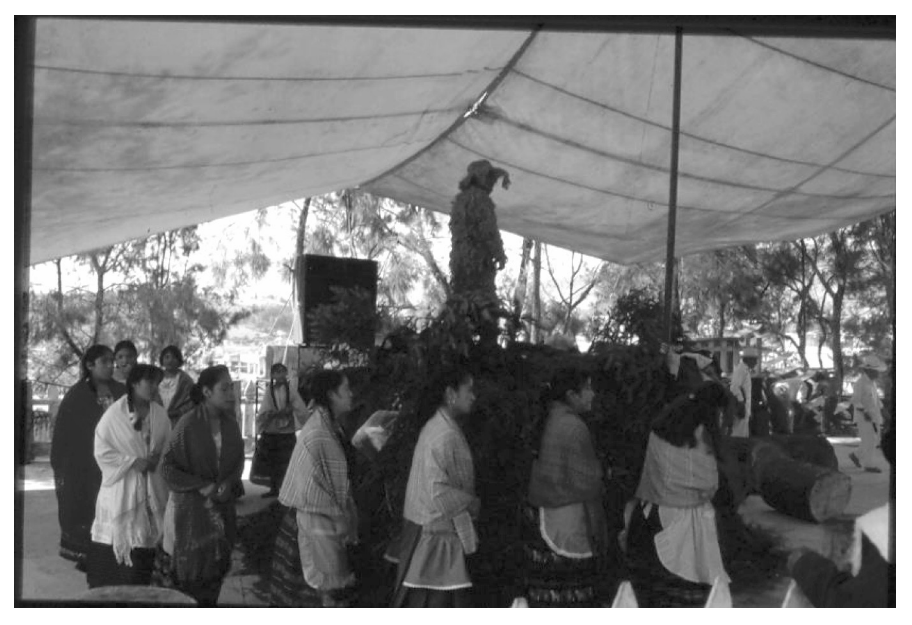


FOTO 2. El *tlaxinqui* sobre el "cerro" - tarima, donde danza mientras los leñadores y sus mujeres giran en derredor, esperando el permiso para cortar los árboles. (Fiesta de San Bartolomé, 24 de agosto de 2004. Foto del autor).

Cabe señalar que este personaje —el *tlaxinqui*— es también nombrado *Dueño del Monte* o *Señor del Monte* y se asemeja mucho a lo que en algunas poblaciones morelenses, a la vez que en Xochimilco y Milpa Alta, se refiere acerca del *Charro Negro*. Es éste un personaje que vive en el cerro y valles despoblados, y que cuida ese espacio y los elementos presentes en él de los intrusos que no le muestran respeto y no piden permiso para transitarlo o tomar bienes del monte. En todo caso, implica conceptualmente la idea de que el monte tiene dueño y todo lo que hay en los cerros es suyo, por lo que no se puede nada más llegar y disponer de lo que uno encuentra, sino que hay que pedirlo. De lo contrario se pagarían las consecuencias de incurrir en la ira del verdadero dueño de los bienes existentes en el cerro. (*Vid*. FOTO 3).



FOTO 3. El *tlaxinqui* mostrándole a los tejamanileros los troncos que pueden usar. (Fiesta de San Bartolomé, 24 de agosto de 2004. Foto del autor).

El *tlaxinqui*, como personaje de orden sagrado, habita en la naturaleza y se hace presente en la danza de los tejamanileros que se efectúa exclusivamente en las fiestas de los santos comprendidos en el período de mayo a octubre, lo cual coincide plenamente con el ciclo agrícola del maíz en esta zona. Y aunque la actividad agrícola haya dejado de ser la actividad económica principal, aún se realiza para autoconsumo y venta local del grano que sigue siendo valorado simbólicamente y no con relación a un uso mercantil.

En este sentido, la práctica ritual circundante a los santos en este intensivo y complejo período, hace irrumpir elementos abstractos existentes en la cosmovisión (Broda, 2001a) de estos pueblos, donde el espacio del mundo se convierte en una vecindad de los humanos, la naturaleza, y los divinos, en la cual todos interactúan; cada quien aportando lo que debe desde sus posibilidades ontológicas, y en donde se destaca la participación humana en el ritual que —desde estos contextos culturales— integra el orden social, político y económico del pueblo con la naturaleza y la divinidad. Es ésta una re-

lación de la que todos salen beneficiados, pues comparten este mismo mundo. En este orden de ideas, y atendiendo a la dinámica cultural interna de estos pueblos, los Santos son integrados al repertorio de entes divinos autóctonos, a través de la vivencia religiosa popular que opera en estas comunidades, depositaria de un largo e intrincado proceso de resignificación y resemantización, dando lugar a un mestizaje interminable en el cual, en palabras de Luis Millones: "se descubre, a la lejanía, la oscurecida presencia del cristianismo, detrás de las muchas capas de un mestizaje que no concluye" (Millones, 2010: 54).

El concepto que nos ayuda a dar cuenta de dicho proceso social, histórico-dialéctico, es el de *sincretismo*, entendido no como una miscelánea incoherente e inoperativa de "pedazos" provenientes de ambas raíces culturales, sino como un proceso histórico-social conflictivo donde se reconoce la participación activa y protagónica del dominado, a través de la reelaboración simbólica y reformulación de los elementos impuestos por la fuerza, desde la perspectiva cultural del sojuzgado, quien nunca pierde de vista su posición relacional con el dominante en el nuevo orden establecido.

Para profundizar en este concepto, me adhiero aquí a la propuesta de Johanna Broda para definir el sincretismo, cuando apunta:

> Propongo definir *el sincretismo como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza —sobre todo en un contexto multi-étnico.* No se trata de un intercambio libre, sin embargo, por otra parte, hay que señalar que la población receptora, es decir el pueblo y las comunidades indígenas han tenido una respuesta creativa y han desarrollado formas y prácticas nuevas que integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la Conquista. (Broda, 2007: 73).

En este sentido, reconocemos el papel protagónico que los grupos subalternos indígenas tuvieron —y siguen teniendo— en su propio proceso histórico, el cual, a pesar de la dominación, les posibilitó negociaciones, consensos y rupturas con los grupos dominantes, logrando integrar selectivamente ciertos elementos que les fueron impuestos, sin romper totalmente con su tradición ancestral.

Nótese que no estamos proponiendo la sobrevivencia inmutable de la cultura a través del devenir del tiempo y los avatares históricos que conlleva, sino que enfatizamos que se trata de un proceso histórico dialéctico donde se dan procesos sociales de reformulación y reconfiguración simbólicas, lo cual posibilitó a los grupos indígenas subalternos —a partir del contexto colonial— adaptarse a la nueva situación política, económica, religiosa y social, sin renunciar por completo a su cultura y tradición. La *tabula rasa* soñada por el proyecto civilizador-evangelizador de los colonizadores, nunca se logró.

Hay que tener en cuenta que desde el primer momento del contacto entre españoles e indígenas hubo procesos sociales, religiosos e ideológicos de reinterpretación y asimilación de los nuevos elementos culturales, lo cual implica un proceso dinámico de percepción, exclusión o incorporación. Aquí cabe señalar que aunque hablemos de asimilación e incorporación, no podemos caer en la ingenuidad de pensar que ciertos elementos religiosos pasaron a la cosmovisión indígena —y por ende a su práctica ritual— por una especie de transfusión o trasplante de los foráneos a los autóctonos. El proceso es gradual, de reinterpretación y resignificación de símbolos para hacerlos propios, y una vez adueñándose de esos elementos, ya no son ajenos sino que se convierten en una parte integral de la vida de la comunidad y su cosmovisión.

En medio de los vertiginosos cambios sociales que vivimos en nuestra época contemporánea, generados en buena medida por un proyecto nacional hegemónico inserto en un contexto mundial globalizado, resulta muy interesante que ciertas poblaciones campesinas de origen indígena en contextos mesoamericanos mantengan una actividad ritual que les posibilita ciertas formas de relaciones sociales que favorecen redes de solidaridad y fortalecen sentimientos identitarios anclados en una cosmovisión común, no sólo a nivel pueblo, sino en un grupo de pueblos vecinos que forman un conjunto diferenciable de los que no comparten esta visión. En estos casos, dichas comunidades no dejan de integrarse a un contexto social más amplio que su propio pueblo, que es el estado-nación donde se encuentran; sin embargo, la forma como quedan integrados a éste modelo político moderno resulta *sui generis*, pues es evi-

dente que su forma de ser ciudadanos mexicanos es diferente al resto de la población mestiza que se adscribe simplemente como ciudadano moderno de este país determinado.

La fuerza de la globalización es tal, que es difícil pensar que se detenga o que cambie radicalmente el modelo con tal de respetar a las culturas locales. El común en este proceso es que dichas culturas entren en un proceso de integración abrupta disolviéndose los pilares tradicionales en los cuales descansaban sus estructuras originales —culturalmente hablando. El porvenir de las innumerables culturas locales aparece incierto, y francamente turbio.

Sin embargo, hay algunos lugares que han sido capaces de integrarse a partes del modelo globalizante, sin perderse absorbidos por el remolino, es decir, han podido integrar de alguna manera sus economías locales al modelo capitalista "exterior" a sus comunidades, sin perder por eso su identidad cultural ni sus formas tradicionales de reproducirla, conservando así mismo sus cosmovisiones y formas de organización social en un creativo y dinámico proceso de reinterpretación, readaptación y refuncionalización de sus formas tradicionales. ¿Cómo lo logran? ¿Qué mecanismos emplean? ¿Qué estrategias sociales usan para conseguirlo? Me parece evidente que la tradición y ciertas formas concretas de ella, tales como la vivencia religiosa y los rituales que la sustentan, la cosmovisión propia de un pueblo, las redes sociales que se mantienen y refuerzan a partir del trabajo conjunto para hacer praxis esas tradiciones, se convierten en verdaderas *regiones de refugio* (*cfr*. Aguirre Beltrán, 1967) para las culturas locales. Enfoques de este tipo permiten una interpretación donde el *otro* —no considerado en la historia "oficial"— tiene cabida no como mero agente pasivo receptor de todo lo que se le impone, sino como una fuerza en relación dialéctica con la instancia hegemónica, donde se dan reacomodos, negociaciones y rupturas.

La utilidad de estudiar los procesos implícitos en este tipo de fenómenos sociales es considerar en el ámbito teórico-interpretativo la existencia plural de sectores sociales en un contexto nacional que —desde la hegemonía— pretende ignorar el empuje de los grupos culturales subalternos. En todo caso, se trata de un esfuerzo por interpretar estos fenómenos partiendo desde la originalidad cultural e histórica propia de esas sociedades, sin entrometer modelos

ajenos a los cuales pretender ajustarlos desde realidades totalmente lejanas a sus parámetros autóctonos.

REFERENCIAS

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

1967 *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, México: INI-SEP.

BÁEZ-JORGE, Félix

1994 *La Parentela de María, cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Xalapa: Universidad Veracruzana.

1998 *Entre los naguales y los santos*, Xalapa: Universidad Veracruzana.

2000 *Los oficios de las diosas.(Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, 2ª ed., Xalapa: Universidad Veracruzana.

2003 *Los disfraces del diablo*, Xalapa: Universidad Veracruzana.

2006 *Olor de Santidad*, Xalapa: Universidad Veracruzana.

BRODA, Johanna

2001a "Introducción", *in*: Johanna BRODA y Félix BÁEZ-JORGE (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* México: CONACULTA - FCE, pp. 15-45.

2001b "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", *in*: Johanna BRODA y Félix BÁEZ-JORGE (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* México: CONACULTA - FCE, pp. 165-328.

2004a "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica", *in*: Johanna BRODA y Catharine GOOD ESHELMAN (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México: INAH/IIH-UNAM.

2004b "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en una perspectiva histórica", *in*: Johanna BRODA y Catharine Good ESHELMAN (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México: INAH/IIH-UNAM.

2007 "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", *Diario de Campo*, México: Coordinación Nacional de Antropología INAH, no. 93: pp. 68-77.

GIMÉNEZ, Gilberto

1978 *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, México: Centro de Estudios Ecuménicos.

GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, Ramiro Alfonso

2004 *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, Estado de México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular*, Tesis de Maestría, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

2009 *Los santos, mudos predicadores de otra historia*, Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.

MILLONES, Luis

2010 "Viaje al infierno: el dogma cristiano en las orillas del Pacífico Andino", *in*: Félix BÁEZ JORGE y Alessandro LUPO (coords.), *San Juan Diego y La Pachamama*, Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, pp. 19-58.

Cuarta Reunión Plenaria ORP:
Encuentros y desencuentros en las prácticas religiosas populares
(26 de octubre de 2016. Universidad Intercontinental)

Palabras de bienvenida a la Cuarta Reunión Plenaria del Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante"*

Alicia María Juárez Becerril

Para el Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante" representa un motivo de especial agrado recibir a este grupo de estudiosos de las manifestaciones religiosas quienes, en el marco operativo de esta reunión plenaria, habrán de exponer sus trabajos. Muchos de ellos son corolario de un proceso de larga duración y otros tantos, puntos de partida de nuevas reflexiones. En este orden de ideas, los estudios sobre religión así como la apertura a la investigación intercultural e interdisciplinar de los fenómenos religiosos populares y procesos sociales implícitos nos presentan ventanas inmejorables para conocer a profundidad mayores y mejores elementos acerca del mosaico religioso de nuestro país y de otras latitudes. En estos ya dos años desde la primera reunión que se celebró en esta misma sede, el Observatorio de la

* Pronunciadas el 26 de octubre de 2016 en el auditorio fray Bartolomé de Las Casas de la Universidad Intercontinental.

Religiosidad Popular ha avanzado en sus propósitos. Prueba de ello son los miembros que se adhieren a este foro, así como las distintas sedes que gustosamente nos han abierto sus puertas, como la Universidad Católica "Lumen Gentium", y el Museo Nacional de Antropología, para la segunda y tercera reuniones, respectivamente. Y finalmente, el impulso que se da a publicaciones que plasman los resultados concretos de investigaciones realizadas. Sin embargo, los resultados nos comprometen aún más en una calidad académica y al mismo tiempo en hacer esfuerzos para la creación de redes institucionales sólidas en la actitud incesante de los aportes interdisciplinares.

Con la interdisciplina se trascienden los límites rígidos entre diferentes áreas del conocimiento por lo que el trabajo holístico se nutre de la información y de una serie de planteamientos para afrontar la multiplicidad de aspectos que conforman a la sociedad y sus manifestaciones religiosas. Es evidente que la interdisciplina ofrece ventajas, pues aunque pareciera que las disciplinas tienen un ámbito de estudio aislante, por otro lado, también son conectivas, tomando de cada una de ellas lo que es compatible para nuestro objetivo de investigación situado en el tiempo y el espacio, es decir, contextualizado. En este sentido, la teología, la filosofía, la antropología, la historia, la sociología y demás disciplinas se han imbricado para dar respuesta a lo que vemos afuera de las aulas y los cubículos.

De esta forma, el ORP constituye el espacio de interacción que nos da una oportunidad de participar, así como de robustecer nuestros trabajos, aportando reflexiones, experiencias e ideas. Existe un proceso de retroalimentación entre colegas, alumnos e instituciones que enriquecen la academia.

"Encuentros y desencuentros en las prácticas religiosas populares" es el tema de esta reunión, con ello se atiende e interpreta la dimensión de territorios que albergan de forma integral los distintos grupos sociales que si bien se separan o se refuerzan en sus prácticas religiosas, actúan siempre de forma pendular.

Sin duda, el tema es un verdadero acierto que seguramente nos brindará nuevos elementos de reflexión para los temas religiosos populares y sus actores sociales. No puedo terminar estas palabras sin agradecer a mi colega y amigo el Dr. Ramiro Gómez Arzapalo el

haberme invitado a dar esta bienvenida, pero sobre todo por hacerme partícipe de primer orden de este observatorio. Su invaluable ímpetu, aporte y entusiasmo en el mismo ha sido fundamental para su consolidación.

Así, a nombre de la UIC y demás instituciones participantes, les damos la más cordial bienvenida.

Alcances y límites en el encuentro intercultural. El caso de fray Bernardino de Sahagún*

Francisco Morales, OFM†

Abstract: *Uno de los problemas serios en la historia de las misiones es el encuentro del cristianismo con otras religiones. Los franciscanos, antes de llegar a México en el siglo XVI, habían tenido importantes experiencias con otras culturas, especialmente en el lejano oriente, en los actuales territorios de China. Sin embargo, los primeros encuentros con las religiones del México prehispánico fueron bastante inadecuados debido a la formación espiritual y reformista de los franciscanos pioneros en la evangelización. La llegada de nuevos misioneros, muchos de ellos formados en el humanismo renacentista, dio oportunidad a abrir nuevos tipos de encuentros. El ejemplo más notable en esta experiencia misionara es fray Bernardino de Sahagún. Su esfuerzo por adecuar el mensaje cristiano con el pensamiento nahua tiene un singular testimonio en su obra* Coloquios y doctrina cristiana. *Este trabajo intenta adentrarse en el estudio de esa obra.*

Palabras clave: *Bernardino de Sahagún, evangelización, cristianismo y religiones no cristianas, franciscanos y misiones en México.*

---

* Ponencia leída el 26 de octubre de 2016 en el auditorio fray Bartolomé de Las Casas de la Universidad Intercontinental.

† Francisco Morales Valerio, ph.D (1971) Catholic University of America (Washington, D.C.) Sus investigaciones versan sobre los aspectos sociales y culturales de los franciscanos en México. Autor de 6 libros y más de 50 artículos. Actualmente es director del Centro Estudios Franciscanos en Humanidades en la Biblioteca Franciscana de Cholula, Pue.

Uno de nuestros grandes filósofos, Luis Villoro, en una obra sobre fray Bernardino de Sahagún, planteó el problema al que intento referirme en el presente trabajo. Escribe el Dr. Villoro:

Por primera vez en su historia, Occidente se plantea en América el problema de la diferencia. ¿Es en principio posible comprender lo enteramente diferente? Cuáles son los límites de esta comprensión? ¿Serán éstos irrebasables? El siglo XVI, en la Nueva España, ofrece un laboratorio privilegiado para contestar a estas preguntas.[1]

Como lo apunta el Dr. Villoro, los escritos de fray Bernardino de Sahagún sobre el mundo cultural prehispánico dan una singular oportunidad para intentar dar respuestas a esas preguntas. Se trata de interrogantes que, de acuerdo con lo que señala de una manera brillante el padre Ángel María Garibay, están pidiendo más reflexión de parte de los interesados en la historia de la evangelización de México.

Ecos de los conflictos del Renacimiento con el Cristianismo hallamos a través de la historia de la cultura en la América nuestra. Hombres, cuya vocación era difundir el mensaje del Evangelio, no pudieron sustraerse al interés, a la pasión misma, del estudio del Hombre. Y por extraña paradoja en nuestro modo de pensar, pero no en el suyo, con una mano destruyen los obstáculos del paganismo que estorba a la implantación de una doctrina sobrenatural, pero con la otra recogen y sistematizan los datos que han de guardar la memoria de lo que el Hombre fue en nuestro mundo antes que la sombra de la cruz se proyectara sobre sus tierras… Se detesta la antigua cultura y aun se destruyen sus documentos. Pero se hace el inventario de ella, tan hondo y tan completo, que no podrán los arqueólogos de milenios, a pesar de sus afanes de desenterrar huellas cristalizadas de lo que fue, dejar de acudir a esos informantes que, con genial mirada, recogen de quien se va a la oscuridad de la muerte lo que tendrá que ser iluminación de su propia vida.[2]

---

[1] Luis VILLORO, "Sahagún o los límites del encuentro con el otro", *Estudios de Cultura náhuatl"*, 19 (1999), p. 16.

[2] Fray Diego de LANDA, *Relación de las cosas de Yucatán*, México: Ed. Porrúa, 1959, p. ix.

La mirada del misionero franciscano del siglo XVI hacia la religión de los naturales de la Nueva España es a la que me quiero referir en este trabajo.

1. El difícil encuentro con el otro

Fray Toribio Motolinía nos ha dejado un singular testimonio de lo que fue el primer encuentro del misionero con la religión indígena. Escribe en su *Historia de los indios de la Nueva España*:

> Era esta tierra un traslado del infierno, ver los moradores de ella de noche dar voces, unos llamando a el demonio, otros borrachos, otros cantando y bailando; tañían atabales, cornetas y caracoles grandes, especial en las fiestas de sus demonios. Las beoderas que hacían muy ordinarias, es increíble el vino que [en] ellas gastaban, y lo que cada uno en el cuerpo metía. Antes que a su vino lo cuezan con unas raíces que le echan, es claro y dulce como aguamiel. Después de cocido hácese algo espeso, y tiene mal olor, y los que con él se embeodan, mucho peor. Comúnmente comenzaban a beber después de vísperas, y dábanse tanta prisa a beber de diez en diez, o quince en quince, y los escanciadores que no cesaban, y la comida que no era mucha, a prima noche ya van perdiendo el sentido, ya cayendo, ya estando cantando y dando voces llamaban al demonio. Era cosa de gran lástima ver los hombres criados a la imagen de Dios vueltos peores que brutos animales; y lo que era peor que no quedaban en aquel solo pecado, mas cometían otros muchos y se herían y descalabraban unos a otros, y acontecía matarse, aunque fuesen muy amigos y propincuos parientes.[3]

Este texto es revelador: manifiesta el choque cultural de un fraile proveniente de los movimientos espirituales reformistas más estrictos de principios del siglo XVI ante una religión del todo inaceptable para un misionero que, como dice el padre Garibay, tenía como vocación difundir el mensaje evangélico. Ciertamente el "encuentro con el otro" no era una cuestión extraña en la experiencia vivida por la orden franciscana en el curso de su historia. Esta orden nació en el contexto del enfrentamiento del mundo cristiano con el musulmán en el siglo XIII. Sin embargo, el encuentro del franciscano con el indio mesoamericano tuvo un escenario totalmente distinto al de la Europa medieval. Esta situación, aunque complicada, le dio opor-

[3] Toribio MOTOLINÍA, *Historia de los indios de la Nueva España*, Trat. I, cap. 2.

tunidad de buscar y enriquecer una tradición que la orden ya había comenzado con su fundador, Francisco de Asís.

2. FRANCISCO DE ASÍS Y EL ENCUENTRO CON EL OTRO

Es un hecho muy significativo que el fundador de la orden franciscana, Francisco de Asís, motivado por las preocupaciones de su tiempo, se adentrara en la zona del mundo no cristiano durante la quinta cruzada y alcanzara en 1219 un encuentro con el Sultán al-Kamil de Egipto, según narran casi todas las crónicas de la época. Uno de los más interesantes testimonios de este episodio es el de Jacobo de Vitry, quien en ese año formaba parte del ejército cruzado y, posteriormente, fue obispo de San Juan de Acre, en Palestina. En una carta de 1220 nos brinda la siguiente información:

> Su maestro, el que fundó la orden [San Francisco] vino a nuestro ejército e inflamado por el celo de la fe, no tuvo miedo en ir al ejército de nuestros enemigos. Predicó la palabra del Señor a los sarracenos durante algunos días, aunque en realidad con escaso provecho, y el sultán, rey de Egipto, le pidió en secreto que orase por él al Señor para que, inspirado por Él, se acercase a profesar la religión que más agrada a Dios.[4]

A los historiadores les ha dado no escasos dolores de cabeza dilucidar la génesis y significado de este texto. Más allá de la presencia de Francisco de Asís en las huestes enemigas, ¿qué fue lo que realmente sucedió? Uno de los más reconocidos investigadores de este asunto, Christoph T. Maier, cree que los datos de Jacobo de Vitry sólo son parte de un "*topos*" literario, común en la vida de los santos de la época, y que la pretendida predicación de Francisco de Asís ante el Sultán esté más relacionada con el imaginario medieval que con la historia.[5] Sin intentar resolver los problemas históricos de este texto, sí se puede afirmar que éste y otros más que aparecen en las crónicas franciscanas, forman parte de una corriente de pensamiento, muy estimada en los orígenes de la orden, que buscaba

---

[4] José Antonio GUERRA (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*. Madrid: BAC, 1980, pp. 964-65. En adelante citado como *San Francisco, escritos*.

[5] Christoph T. MAIER, *Preaching the Crusades. Mendicant friars and the cross in the thirteenth century*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 9-17.

un acercamiento al mundo no cristiano a través del testimonio de vida y del convencimiento, renunciando a toda violencia física o moral. Francisco de Asís lo expresa así en su primera regla:

Y los hermanos que van [entre sarracenos y otros infieles] pueden comportarse entre ellos espiritualmente de dos modos. Uno, que no promuevan disputas y controversias, sino que se sometan a toda criatura por Dios y confiesen que son cristianos. Otro, que cuando les parezca que agrada al Señor anuncien la palabra de Dios para que crean en Dios omnipotente, Padre e Hijo y Espíritu Santo, creador de todas las cosas…[6]

Este texto se convierte ya en la Regla aprobada por el Papa Honorio III en la siguiente admonición, aplicable a todos los frailes que van por el mundo: "Aconsejo, amonesto y exhorto en el Señor Jesucristo a mis hermanos que, cuando van por el mundo, no litiguen ni contiendan de palabra ni juzguen a otros; sino sean apacibles, pacíficos y mesurados, mansos y humildes, hablando a todos decorosamente como conviene".[7]

Este anhelo de Francisco de Asís por un acercamiento pacífico al mundo no cristiano fue la fuente que nutrió a varios misioneros y pensadores de los siglos XIII y XIV. Entre otros resultados están los movimiento misioneros en China e India en donde, para fines del siglo XIII, los franciscanos habían fundado más de media docena de diócesis católicas. Sobresalieron en esas misiones Giovanni da Pian del Carpine y Guillermo de Rubruck. En campo del pensamiento filosófico hubo también franciscanos, como Adam Marsh y Roger Bacon, que buscaron un lenguaje filosófico universal que llevara a los cristianos a entablar diálogos con los no creyentes.[8] Raimundo Lulio, un pensador muy relacionado con los franciscanos, proponía un método evangelizador a base de una síntesis de la filosofía musulmana, la cábala judía, la filosofía y teología cristiana.[9]

---

[6] San Francisco de Asís, "Primera Regla," cap. 16, en *San Francisco, escritos,* p. 101.

[7] San Francisco de Asís, "Segunda Regla," cap. 3, en *San Francisco, escritos*, p. 112.

[8] Davide BIGALLI, "Giudizio escatológico e tecnica di missione nei pensatori francescani: Ruggero Bacón," *Espansione del Francescanesimo tra Occidente e Oriente nel Secolo XIII,* Asís: Societá Internazionale di Studi Francescani, 1979, pp. 152-186.

[9] Miquel Ballori, "Teoria ed azione missionaria in Raimondo Lullo," *Espansione del Francescanesimo*, pp. 189-211.

3. LOS ENCUENTROS CON EL OTRO: LOS VIAJEROS

Los ejemplos del "encuentro con el otro" aparecen muy temprano en la historia de la Orden.[10] En la época de san Francisco, el Asia occidental contaba con notables presencias del cristianismo en Nicea, en Armenia, y en los avances de los cruzados en las costas de Siria, Líbano y Palestina, incluyendo Jerusalén. Al frente de esos enclaves cristianos se encontraban las vigorosas civilizaciones de la India y China que, tras los fracasos de las cruzadas, se convirtieron para los europeos en tierras de expansión y de intercambios comerciales. Varias circunstancias apoyaban esos proyectos expansión.

La más importante de todas era la consolidación del imperio mongol que, en pocos años, aunque de una manera efímera, dominó los reinos más grandes del Asia al norte del Himalaya, desde Siria hasta Corea. El Gengis Khan y sus sucesores, gobernantes y conquistadores fueron, primero, un punto de contacto diplomático con el papado (1245) y, posteriormente, centro de atracción misionera impulsada por los falsos rumores de su interés de convertirse al cristianismo (1276-1277). A partir de estos presupuestos, la recién fundada orden franciscana, gracias a los impulsos del Papado, construyó en el imperio mongol de China un impresionante conjunto misionero que incluía una arquidiócesis con sede en Pekín, así como algunas diócesis en lo que se conocía como Tartaria Occidental y Oriental. Estas comunidades cristianas estaban compuestas en su mayoría por antiguos cristianos nestorianos, armenios, ortodoxos orientales y extranjeros europeos al servicio del emperador chino. Dos de los más notables primeros franciscanos que participaron en esta expansión fueron los ya mencionados Giovanni da Pian del Carpine y William de Rubruc.

Giovanni da Pian del Carpine fue el primer mensajero del Papado enviado por Inocencio IV a los pueblos conocidos en el siglo XIII como "los Tártaros". El Papa, envuelto en un duelo a muerte con el emperador de Occidente, Federico II, estaba interesado en entablar una tregua con el imperio mongol, para cerrar uno de los frentes bélicos de la cristiandad europea. Caso de aceptar la embajada pa-

[10] Luciano PETECH, "I Francescani nell'Asia Centrale e Orientale nel XIII e XIV Secolo," *Espansione del Francescanesimo*, pp. 213-246.

pal, la Santa Sede soñaba obtener, como fruto marginal, la conversión de esos pueblos al cristianismo. Fray Giovanni, fraile de edad avanzada, casi de sesenta años, actuó más como un embajador que como un misionero. Llegó hasta el campamento de uno de los hijos de Gengis Khan, Batu, conquistador de Rusia, quien lo hizo llegar hasta Qaraqorum, en Mongolia, en donde se reunía la asamblea de los príncipes para la elección del nuevo soberano. El franciscano asistió en calidad de embajador a la coronación del nuevo soberano Güyük, quien lo trató correctamente pero sin ofrecerle ningún pacto con el Papa.

A su regreso a Europa este franciscano escribió una relación de su viaje con el título *Ystoria Mongolorum* (*Historia de los pueblos mongoles*), una de las primeras visiones de un hombre occidental sobre esos pueblos.[11] Los temas de esta obra son los siguientes: *1)* "Sobre el territorio de los Tártaros, donde se haya situado y su cualidad y disposición del aire". *2)* "Sobre las personas, sus vestidos, sus casas, sus negocios y matrimonios". 3) "Sobre el culto a Dios y de lo que creen que es pecado. De las adivinaciones, penitencias y ritos funerales". 4) "Sobre sus buenas y malas costumbres, usos y comidas". 5) "Sobre el principio del imperio de los Tártaros, y sus príncipes. El dominio del emperador y sus príncipes". 6) "Sobre la guerra y ordenanzas de batallas; sus armas, astucias y reuniones. Su crueldad con los cautivos, su oposición a mantener su palabra y su perfidia con los que se les rinden". 7) "Cómo hacen la paz con los hombres; de los nombres que dan a las tierras que someten y la tiranía que ejercen sobre los hombres y las tierras que valerosamente les resisten". 8) "Cómo se da la guerra de los Tártaros y qué cosa pretenden; sus armas y orden de batalla; cómo se realiza su astucia en la batalla; la fortificación de sus campos y ciudades y qué se debe hacer con los cautivos". 9) "Sobre las provincias y su lugar por donde

[11] Se conocen dos versiones de esta relación conservadas en varios manuscritos de los siglos XIII y XIV de las bibliotecas de Francia, Inglaterra e Italia. Se han hecho varias ediciones, tanto en su lengua original, latín, con en traducciones al inglés, francés, italiano y alemán. Los textos aquí citados los tomo de la edición y estudio crítico de la obra, realizados por Anastasius van den Wyngaert *in*: "Historia Mongolorum", *Sinica Franciscana,* vol. I, Firenze: Quaracchi, 1929, p. 11-26.

pasamos; los testigos que allí nos encontraron y de la curia del emperador y sus príncipes".

Como se ve, más que la relación de un misionero, es la de un viajero interesado por las costumbres de un pueblo. Las cuestiones relacionadas con la religión son tratadas en una forma bastante imparcial, sin tonalidades de juicios morales. Pongo aquí unos ejemplos del capítulo tercero.

> Creen en un solo Dios, creador de todas las cosas visibles e invisibles, dador en este mundo, de los bienes y los males. Sin embargo, no lo honran con oraciones, alabanzas o culto alguno. Tienen ciertamente algunos ídolos de fibras, hechos a imagen del hombre y los ponen en las puertas de sus casas, y debajo de ellas ponen algo de fibras, hechas a modo de senos, y creen que ellas son guardianes de las ovejas y les traen el beneficio de leche y aves… Cuando quieren hacer esos ídolos, se juntan todas las señoras mayores que están en las casas y las hacen con reverencia, y cuando los están haciendo, matan una oveja que comen y queman sus huesos.
>
> También veneran y adoran el sol, la luna, el fuego y el agua; les ofrecen primicias de comida y bebida, sobre todo muy de mañana antes de que coman o beban. Y puesto que no observan ninguna ley sobre el culto divino, a nadie se obligó, hasta donde pudimos comprender, a negar su fe o su ley. [12]

El caso de Guillermo de Rubruck es bastante diferente. Él no fue ni embajador, ni empleado del Papado. Fue un simple fraile que acompañó al rey Luis IX de Francia en su cruzada a Tierra Santa. Permaneció con el rey hasta 1253, año en que, sin credenciales ni del rey ni del Papa, marchó hacia Crimea para asistir espiritualmente a los cristianos prisioneros de los Tártaros. Siguiendo casi el mismo camino de Giovanni da Pian del Carpine pudo llegar hasta el Gran Khan, quien desde 1251 era Möngke. Fue recibido con bastante benevolencia y pudo permanecer en Qaraqorum cerca de seis meses, atendiendo a la comunidad europea compuesta de artesanos al servicio de los mongoles, mercaderes, aventureros y prisioneros de las guerras mongólicas. En 1254, regreso a Tierra Santa en donde escribió la relación de su viaje conocida como *Itinerarium*.[13]

---

[12] "Ystoria Mongolorum", *Sinica Franciscana*, pp. 37-41.

[13] PETECH, "I Francescani nell'Asia", pp. 222-223.

Mucho más amplia que la relación de Da Pian del Carpine, el *Itinerarium* contiene 38 capítulos y un epílogo en los que trata casi los mismos temas que la *Ystoria Mongolorum*: Geografía, usos domésticos, comidas, ornato de las mujeres, gobierno. En su viaje, Guillermo de Rubruck encontró pueblos mahometanos y nestorianos que describe con bastante detalle. Sin duda, los textos que a nosotros más nos interesan son los que se refieren a las discusiones teológicas que sostuvo con los budistas y nestorianos de la corte del emperador Möngke, sobre las que pongo aquí un ejemplo:

Al día siguiente, a saber el domingo de Pentecostés, me condujeron a la corte y se me acercaron los principales sabios, uno llamado Moal, cortesano del Khan, y varios sarracenos que me preguntaban de parte del Khan cuál era el objetivo de mi viaje. Yo les conté como había llegado al principado de Sartach y de allí, al de Batu quien me había enviado hasta el emperador. Y añadí "no tengo ninguna palabra para decir de parte de los hombres. El mismo emperador debe saber lo que le escribió el príncipe Batu. A no ser que queráis escuchar la palabra de Dios". Estas palabras los atrajeron preguntando qué palabra de Dios quería yo decirle, creyendo que yo quería profetizarle algún buen acontecimiento, como muchos lo hacían.

A esto les respondí: "si queréis que os diga la palabra de Dios, tráiganme un intérprete". Ellos dijeron, "lo traeremos, pero dinos a nosotros por su medio, lo que puedas; nosotros lo entenderemos bien". Mucho me presionaron para que hablara. Entonces dije: "Esta es la palabra de Dios: a quien más se le da, más se le exigirá. También, a quien más se le ha dado, más debe amar. De estas mismas palabras de Dios, habla al Emperador Möngke porque Dios le dio muchas cosas. Pues las riquezas y el poder que tiene no se las dieron los ídolos, sino el Dios omnipotente que hizo el cielo y la tierra, en cuyas manos están todos los reinos de la tierra y los transfiere de nación a nación por los pecados de los hombres. Por tanto si lo ama le irá bien; de otra manera se dará cuenta que Dios le quitará todo, hasta el último pedazo de tierra".[14]

4. Los encuentros con el otro en los intelectuales franciscanos del medioevo

Estos contactos de los franciscanos con las culturas de oriente llegaron hasta las aulas universitarias. Hacia 1255, Guillermo de Ru-

[14] "Itinerarium", *Sinica Franciscana,* pp. 290-293.

bruck, residiendo en París, pudo conversar ampliamente y mostrar su relación a un franciscano inglés, Roger Bacon, profesor de la Sorbona, autor de varios tratados filosóficos y teológicos.[15] En uno de ellos, *Philosophia Moralis* del *Opus maius*, Roger Bacon traza una clara distinción entre cruzada y misión.

La primera, sostiene, no puede tomar el papel de la segunda. La cruzada es una empresa de dominio que expropia de su libertad a las personas; la misión es una tarea encaminada a convencer de la existencia de Dios con base en argumentos válidos para todas las personas. Tal acción constituye el *consensus gentium*, en el que entran "Tártaros, Sarracenos, Judíos, Cristianos, Sabios idólatras o paganos". De acuerdo con esta premisa, continúa, hay dos formas de demostrar la fe cristiana. Una de índole superior a la naturaleza humana, a saber: los milagros, que está confiada únicamente a la voluntad divina; la otra se encuentra en el ámbito de los seres humanos, a saber: el camino del raciocinio y de la filosofía. Pero aun en esta segunda forma, no es válido fundamentar la demostración del cristianismo en las leyes cristianas o en la autoridad de los santos, que siempre rechazan los infieles. El único camino válido es la filosofía, tronco común de la cultura humana que nos acerca a la revelación divina original, filosofía que, por cierto, hemos recibido de los infieles (Aristóteles, Averroes) y que ha llegado a confirmar nuestra fe. Este método filosófico, de índole racional, debe ir unido al método científico del medievo, basado en la "geometría", en la que lo importante es la definición rigorosa de los términos empleados en el discurso, ya que no puede haber "seguridad" (*certificatio*), según Bacón, cuando no se conoce la realidad que se expresa con la palabra. Se pasa, así, de las pruebas de la existencia de Dios y de la definición de sus atributos, propuesto sobre todo por Aristóteles, a la creencia común en todas las religiones de una conclusión y juicio supraterreno del acontecer humano.[16]

Según se ve en estas ideas, el encuentro con las grandes religiones de oriente dio a Roger Bacon materiales para diseñar un método misionero en el que la preparación filosófica, geográfica y etnográfi-

---

[15] "Itinerarium", *Sinica Franciscana*, p. 148.

[16] BIGALLI, "Giudizio escatologico e tecnica di missione", pp. 152-186.

ca son los instrumentos fundamentales del predicador. Los fracasos de los misioneros se deben a que ignoran la realidad física de los lugares a donde se dirigían y las características de los pueblos que misionaban. Añade, para terminar este tema, que a causa de la ignorancia de otros idiomas aun los mismos cristianos no entienden su fe o la interpretan mal. Concluye: "sucede así que los latinos no se pueden gloriar de sabios"; por el contrario, mucho se lamenta la grave falta de sabiduría.[17]

Otro pensador que vale la pena examinar es el mallorquín Raimundo Lullio. Natural de Cataluña, en donde nació entre 1232 y 1233, intelectual inquieto, se hizo franciscano seglar hacia 1293. Aprendió el árabe con su esclavo moro; con lo que tuvo oportunidad de acercarse a la cultura filosófica árabe. Con esta educación individual y su gran tendencia a encontrar caminos de unidad, escribió su obra *Arte abreviado de encontrar la verdad,* en la que propone lo que podría llamarse un nuevo método evangelizador basado en una síntesis de la filosofía musulmana, la cábala judía, la filosofía occidental y la teología cristiana. Con esa síntesis se llegaría a alcanzar las razones "necesarias" a través de las que todo ser humano puede acercarse al conocimiento del Dios único y trinitario.[18] Esta obra fue ampliamente conocida por los franciscanos catalanes, que lo apoyaron para fundar un innovador colegio de misiones en Miramar de Mallorca. Posteriormente, gracias al contacto que tuvo con el Ministro general de la Orden, Raimondo Gaufredi, pasó a Italia, en donde probablemente enseñó su *Arte*, sobre todo en los conventos de los franciscanos "espirituales" con quienes tuvo fuertes relaciones.

5. LOS ENCUENTROS CON EL OTRO EN LOS FRANCISCANOS DE NUEVA ESPAÑA

¿Cómo influyeron esas experiencias y pensamientos en los frailes de Nueva España? Leyendo las crónicas franciscanas de los primeros años de la evangelización, Motolinía y Mendieta, queda claro, como ya se señaló, el desconcierto de los misioneros ante la cultura indígena. Pero hay también testimonios de un cierto acercamiento; por

---

[17] *Ibid*, p. 183.

[18] BATLLORI, "Teoria ed azione missionaria in Raimondo Lullo", pp. 189-211.

ejemplo, en el dicho atribuido a fray Juan de Tecto, cuando fray Martín de Valencia al ver la práctica de la antigua religión le pregunta al padre Tecto qué cosa habían hecho durante el tiempo que llevaban ya en México (aproximadamente un año) "aprendemos la teología que San Agustín no conoció", responde Tecto, refiriendose al aprendizaje del náhuatl. Están también las enérgicas defensas de los derechos indígenas, aun de los no cristianos, practicadas por los primeros frailes.[19] Es innegable, sin embargo, que el problema de la religión indígena resultó una realidad difícil de encajar en los moldes intelectuales del franciscano. Sin llegar a la exageración de que dudaran de que los originarios del Nuevo Mundo tuviesen alma —como erróneamente se ha dicho— es evidente que los primeros cinco o seis años los franciscanos experimentaron más bien un desencuentro que un encuentro con las comunidades indígenas.

Prueba de estas duras experiencias son las arduas discusiones acerca de los métodos evangelizadores de esos primeros años. Estaba de por medio el método evangélico impulsado por el fundador, Francisco de Asís, de convivencia y persuasión, como lo ordena en su Regla, o el de temor y castigo propuesto por los juristas españoles (Ginez de Sepúlveda). Un singular testimonio de estas discusiones lo encontramos en un texto hagiográfico poco citado. Se trata de la vida de fray Martín de Valencia, escrita por su compañero fray Francisco Jiménez.

Acerca desto, y de la manera que se ha tenido en la conversión destos naturales, porque viene a propósito, ha habido muchas opiniones, así entre los rreligiosos como entre seglares. Unos dizen que no se ha acertado, y que no ha sido conforme a la conversión de los apóstoles en la primitiva Iglesia. Otros dizen lo contrario; que esta es otra gente muy diversa de aquella, y rrequiere temor y castigo, y que destas gentes se entiende a la letra aquello del Evangelio: *Compelle eos intrare*, etcétera [*sic*].[20]

[19] En 1534 se acusa a fray Juan de Zumárraga de haber predicado que aun los indígenas no bautizados se salvaban. AGI, Justicia, 1006.

[20] Pedro ÁNGELES JIMÉNEZ, "Vida de fray Martín de Valencia," *in*: Antonio RUBIAL, *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México: UNAM, 1996, p. 246. Este texto bíblico tomado del evangelio de San Lucas, 14, 23: "*et ait dominus servo: exi in vias et sepes et conpelle intrare ut impleatur domus mea*," se prestó a diversas interpretaciones entre los cronistas franciscanos.

De acuerdo con este texto, fray Martín de Valencia sería el promotor de la actitud dura de los primeros años, ya que después de dos años de infructuosos resultados de "dar ejemplo, doctrinar, enseñar y predicar y reprehender de palabra, parecióle al varón de Dios [fray Martín de Valencia] que la voluntad de Dios era que, hasta no venir en más conocimiento, convenía comenzarse por temor y castigo," a fin de evitar las grandes ofensas que se hacían contra los mandatos de Dios.[21] Hay que añadir, sin embargo, que no todos los primeros franciscanos compartían esta opinión. Preocupado por estas divergencias, fray Martín de Valencia, hacia 1531, convocó a los frailes a capítulo extraordinario en Tlalmanalco, para consultar "el modo y manera que más, según Dios, pareciese que convenía a su servicio y aumento de su sancta fee." Los datos que nos ofrece Francisco Jiménez sobre esta junta son un tanto obscuros, pero entre líneas se puede ver que, contra la opinión de Martín de Valencia, la mayoría de los votos y pareceres fueron en favor de que:

…ya era tiempo que los religiosos no tuviesen tanto trabajo corporal [?] en la manera de la doctrina . . . que parecía un dominio y señorío que hasta entonces se había sufrido y convenía, pero que ya no. Y también era razón [de dejar el dominio] pues tenían [los indígenas] conocimiento de la virtud y que si hasta entonces había sido necesario rigor y temor, que ya era tiempo de dejarlos y ansí se vería y conocería si eran hermanos o todavía niños en la fe.[22]

Para mérito de fray Martín de Valencia, hay que reconocer que pese a opinar lo contrario, aceptó el parecer de sus hermanos. Nos dice el padre Jiménez:

En dos cosas sé que por parecer de los hermanos vino contra su voluntad y querer, y cuesta arriba se le hizo: uno fue el parecer que se dio acerca de la manera de la conversión, cuando juntó los religiosos, como arriba dije, que fue en Tlalmanalco, presente el obispo de México. La otra fue aceptar la prelacía, cuando la segunda vez lo eligieron por custodio.[23]

---

[21] "Vida de fray Martín de Valencia" *in:* RUBIAL, *op. cit.*, p. 246.

[22] *Ibid.*, p. 251.

[23] *Ibid.*, p. 260.

La opinión del capítulo de Tlalmanalco de 1531 tuvo un fuerte influjo en los franciscanos y en sus actitudes hacia las comunidades indígenas. Varios acontecimientos, a partir de ese año, vinieron a fortalecer ese cambio.

En primer lugar hay que mencionar la venida de la segunda Audiencia y el interés de su presidente, Sebastián Ramírez de Fuenleal, por la antigua cultura mexicana, como se ve por la tarea que encargó a fray Andrés de Olmos de recoger los testimonios que sobre ella existían, y la llegada del primer virrey Don Antonio de Mendoza, gran promotor de los valores humanistas. Dentro de ese período también, empiezan a llegar nuevos misioneros, no menos celosos que los primeros, pero con fuerte formación académica: fray Juan de Gaona (estudió en la universidad de París), Jacobo de Testera (predicador en la corte del Emperador), Arnaldo de Basacio (gran humanista y buen nahuatlato), Marcos de Niza (religioso muy docto y celoso de la conversión). Anteriores a estos, pero de igual importancia fueron fray Juan Focher, doctor parisino, Alonso de Herrera, letrado de Salamanca, Jacobo Daciano, de la familia real danesa. Posiblemente Mendieta al referirse en su *Historia Eclesiástica Indiana* a los “obreros de tierras extrañas, varones de mucha santidad y ciencia,” que llegaron a trabajar a México, está aludiendo a este segundo período y no a la venida de los “Doce” primeros misioneros.[24] No deja de llamar la atención que el acercamiento al otro, de acuerdo con la mente del fundador de la orden, se haya consolidado en México no con los primeros frailes, portadores de la reforma observante, sino con los franciscanos humanistas y académicos de la segunda generación.

Este acercamiento propició la formación de una nueva visión sobre el mundo religioso del antiguo México. Al tiempo que Motolinía comienza a escribir los textos que formarán su *Historia de los indios de la Nueva España* (quizá a partir de 1535), aparecen ya varios elementos que dieron forma a la imagen de la Iglesia indiana de los “tiempos dorados”, tema predilecto de los franciscanos de la segunda mitad del siglo XVI.[25] Esta nueva visión hizo que los concep-

[24] *Cfr*. MENDIETA, lib. IV, cap. 46.

[25] Sobre la fecha en que probablemente Motolinía empieza a escribir su historia cf. Baudot, *Utopia e Historia*, pp. 273-282. Para las grandes celebraciones en los pueblos

tos que hasta antes de 1531 habían orientado a los frailes en sus métodos de evangelización se empezasen a reinterpretar o simplemente a desecharse. Así, por ejemplo, los lamentos de fray Martín de Valencia por el poco entusiasmo de los indígenas por el cristianismo, Motolinía los convierte en impaciencia de algunos frailes que quieren ver a los indígenas "tan santos en dos días que con ellos trabajan, como si hubiese diez años que los estuviesen enseñando". Con una expresiva figura Motolinía escribe: "paréceme los tales a uno que compró un carnero muy flaco y dióle a comer un pedazo de pan, y luego tentóle la cola para ver si estaba gordo". (Tratado II, cap. 4). Lo que el mismo autor asienta en sus *Memoriales* al referirse a la cristiandad de los indígenas está en total contradicción con la visión de su amado padre fray Martín de Valencia. Anota: "esta es la gente más dispuesta del mundo todo para se salvar y parece a la letra ser éstos los pobres y débiles, los cuales quiere Dios que se hinche su casa". (I parte, cap. 50) Y en otra parte: "El ejercicio e ocupación de muchos de estos naturales más parece de religiosos que de gentiles recién convertidos porque tienen mucho cuidado de Dios". (I parte, cap. 42).

6. EL MEJOR EJEMPLO DEL ENCUENTRO CON EL OTRO

Fray Bernardino de Sahagún, al llegar a México en 1529, alcanzó a participar en las discusiones de los primeros frailes sobre la escasa respuesta de los indígenas al cristianismo. Él forma parte de la nueva generación de frailes en la que las corrientes humanistas de comprensión y acercamiento prevalecieron sobre las místicas y reformistas de temor y castigo de la anterior generación. Gracias a ese cambio fue posible elaborar obras como el *Códice Florentino*, testimonio singular de lo que es la comprensión de la antigua cultura de nuestro México, según lo ha reconocido recientemente la UNESCO al declararlo Patrimonio Universal de la Humanidad.[26] Aquí voy a hacer referencia a una obra diferente, pero eminentemente relacionada con el encuentro con el otro en el aspecto religioso. Me referiré

---

indígenas véanse, entre otros el tratado I, cap 14, el tratado II cap. 8 y el tratado III cap. 12 y 13.

[26] Reunión del Comité Internacional de la UNESCO, "Memoria del Mundo", del 4 al 6 de octubre de 2015 en Abu Dhabi, Emiratos Árabes.

a los *Colloquios y Doctrina Christiana con que los Doce frailes de San Francisco… convirtieron a los indios de Nueva España*, obra comúnmente conocida como los *Colloquios*.[27]

Estos *Colloquios*, a pesar de ser uno de los escritos menores de Sahagún, ha llamado el interés de numerosos historiadores de la evangelización de México.[28] Gracias a ellos se ha avanzado mucho en el esclarecimiento del origen de este texto, sus contenidos y problemas de historicidad. Sin negar la importancia de esos asuntos, lo que a mí me interesa señalar en este artículo es su valor en el acercamiento al pensamiento religioso indígena para trasmitir el mensaje cristiano, como lo ha expresado destacadamente el Dr. Miguel León-Portilla.[29]

7. LA FORMACIÓN DE UN TEXTO PARA LA TRANSMISIÓN DEL MENSAJE CRISTIANO

Si se pone atención al "Prólogo" e introducción del texto de estos *Colloquios* se cae en la cuenta de que esta pequeña obra es sólo una parte de un proyecto de largo alcance con el que Sahagún intentaba abarcar los conocimientos básicos para la formación del indio cristiano. El investigador norteamericano Arthur J. O. Anderson ha llamado a ese proyecto la "Enciclopedia Doctrinal de Sahagún".[30] Además de los *Colloquios*, que parecen constituir el centro principal

---

[27] *Colloquios y Doctrina Cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española*, edición facsimilar, introducción, paleografía, versión al náhuatl y notas de Miguel León-Portilla, México: UNAM, IIH, 1986. Ésta será la obra utilizada en este trabajo. En adelante citado como *Colloquios*. Cuando cite la traducción de León-Portilla, usaré los números de los párrafos de esta edición, en lugar de números de páginas. En las restantes citas y en la traducción de Sahagún emplearé el número de las páginas.

[28] He hecho referencia a este tema en mi trabajo "Los *Colloquios* de Sahagún: el marco teológico de su contenido", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 32 (2001), pp. 175-188.

[29] Miguel LEÓN-PORTILLA, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*. México: El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica, 2000.

[30] Arthur J. O. ANDERSON, "Sahagún's Doctrinal Encyclopedia", *Estudios de Cultura Náhuatl,* 16 (1983), pp. 109-122.

del plan de esa magna obra, se incluía en ella un catecismo y doctrina cristiana para instrucción de los adultos que debían ser bautizados, una relación sobre la conversión de los indígenas desde 1524 hasta 1530, y una "postilla" o declaración de las epístolas y evangelios de las dominicas de todo el año. Todos estos textos, naturalmente, en lengua náhuatl.

Por lo que se ve, se incluían en ese proyecto materiales históricos, apologéticos y catequéticos. Pero lo mismo que sucedió con el proyecto de la antigua cultura mexicana, el *Códice Florentino*, en la elaboración de esta "Enciclopedia doctrinal"hubo modificaciones, alteraciones, adiciones e incluso pérdidas. Así, por ejemplo, la relación sobre la conversión indígena nunca se escribió porque, nos dice Sahagún, ésta la tenía ya escrita fray Toribio Motolinía.[31] La declaración de las epístolas y evangelios de todo el año se dejó para un volumen independiente. Además, de los 30 capítulos que contenían los *Colloquios*, sólo nos han llegado 14, sin saber si se escribieron los 16 restantes. Por otra parte, una obra de canto y plegaria bíblica, la *Psalmodia cristiana*, no anunciada en el proyecto original, fue añadida a este corpus religioso y fue una de las pocas obras que se llegaron a imprimir. Lo que resulta claro es que lo que se conoce de esta obra de Sahagún nos da una herramienta muy adecuada para trazar el camino de un proceso que podríamos llamar "trasvase cultural" del cristianismo occidental al mundo indiano mesoamericano. Un especialista en la obra de fray Bernardino ha acuñado un término muy ilustrativo para indicar este proceso: "Nahuatlización del cristianismo".[32]

Me parece que el elemento fundamental de este "trasvase" son los *Colloquios* y el procedimiento utilizado para escribirlos. Por el prólogo arriba mencionado, se sabe que el material primario de esta obra fueron unos "papeles y memorias" en náhuatl que encontró Sahagún que contenían la "doctrina" utilizada por los primeros franciscanos para la conversión de los naturales.[33] Ese material, sin

---

[31] *Colloquios,* p. 75.

[32] Charles E. DIBBLE, "The Nahuatlization of Christianity", *in*: Munro E. EDMONSON, (comp.), *Sixteenth-Century Mexico: The Work of Sahagún,* Alburquerque: University of New Mexico Press, 1974, pp. 225-233.

[33] *Colloquios*, p. 75

orden ni lengua "bien congrua y limada", se reescribio con la ayuda de "los colegiales más hábiles y entendidos en lengua mexicana y en lengua latina". Sahagún nos revela sus nombres: Antonio Valeriano, Alonso Vegerano, Martín Jacobita y Andrés Leonardo. El trabajo de estos colegiales se entregó para su revisión a "cuatro viejos muy pláticos, entendidos ansí en su lengua como en todas sus antigüedades".[34] O sea que el texto de los *Colloquios* pasó por el humanismo cristiano de los mejores latinistas del Colegio de Tlatelolco y por la sabiduría de los principales conocedores de la antigua religion, a saber: los "cuatro viejos muy pláticos y entendidos". Dudo que en la historia de las misiones cristianas se haya dado un procedimiento más apropiado para acercar el mensaje cristiano a una religión diferente.

8. LAS ENSEÑANZAS DOCTRINALES EN LA TRADICIÓN CATEQUÉTICA DE LA IGLESIA

Se puede considerar a los *Colloquios* como una obra doctrinal en la que se intenta resumir en treinta capítulos las enseñanzas más sobresalientes del cristianismo. Pese a esta índole, el texto no es solamente expositivo, sino sobre todo narrativo y argumentativo pues, como su título lo indica, se incluyen largos alegatos, tanto por parte de los frailes como de los indígenas, en los que se discuten los temas que los franciscanos consideran fundamentales frente a las religiones indígenas.

El documento, tal como se conoce, está escrito en dos columnas: una en náhuatl, que es el texto que escribieron los humanistas del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y revisaron los "cuatro viejos"; y otra en castellano, escrita por Sahagún como traducción del texto náhuatl.[35] Evidentemente, en este trabajo me interesa el texto nahua; sólo que en lugar de usar la traducción de Sahagún, bastante libre, sin duda dirigida a lectores españoles sin conocimiento del náhuatl, usaré la hecha por León-Portilla, en la que, con singular maestría, se nos da la oportunidad de acercarnos en una forma sobresaliente al

---

[34] *Id.*

[35] Véase la edición facsimilar que hace de este texto Miguel León Portilla en la obra citada, en la nota 26.

pensamiento nahua. Se utilizará la versión de Sahagún sólo para señalar importantes diferencias entre las formas de articular los conceptos teológicos en la lengua náhuatl y en la castellana.

Tanto por sus temas como por su organización, los *Colloquios* difieren mucho los manuales y catecismos de principios del siglo XVI que empezaban a circular por Europa y que fueron instrumentos importantes de instrucción religiosa en los primeros años de la llegada de los frailes a América.[36] Las enseñanzas de esos catecismos o "cartillas", como a veces se les llama, seguían las líneas doctrinales dispuestas en los sínodos españoles de la época. De un sínodo de Sevilla de 1512 tenemos el siguiente mandato que los "curas de almas" tenían que observar. A ellos se les pide que:

> …se esmeren en enseñar a sus feligreses y personas a quienes confiesen lo que deben saber y creer para su salvación, y en especial *los artículos de nuestra santa fe católica*…, los sacramentos, y los *mandamientos*…, cuáles son los *pecados* mortales… las siete obras de misericordia…, y los confesores les amonesten a que aprendan la confesión general, el Padre nuestro, Ave María, Credo y Salve.[37]

Tales ordenanzas están reflejando tradiciones y textos doctrinales más antiguos. Las verdades de fe ("artículos de nuestra santa Fe"), las normas de conducta ("mandamientos y pecados") y las oraciones son enseñanzas que encontramos desde las primeras comunidades cristianas. Ya en el siglo II, un escrito nos informa sobre la preparación que se daba a los que se convertían al cristianismo: "los que están convencidos y creen verdaderas las verdades anunciadas y prometen vivir de tal modo, son enseñados a orar y a implorar a Dios, con el ayuno, el perdón de sus pecados".[38]

---

[36] Sobre los primeros métodos de enseñanza y catequesis, véanse los datos que aporta Lino Gómez Canedo en *Evangelización y Conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México: Porrúa, 1977, pp. 16 y 148.

[37] "Decretos del sínodo de Sevilla de 1512", *in*: J. TEJEDA RAMIRO, *Colección de cánones y de todos los Concilios de la Iglesia Española*, Madrid: Imprenta de Don Pedro Montero, 1855, vol. V, pp. 69-70. Los subrayados son míos

[38] SAN JUSTINO MÁRTIR, *Apología Prima pro Christianis,* 61. Uso la edición de J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca et Orientalis*, vol. IV, Paris 1856. La traducción es mía.

En el *Espejo de doctrina* de Pedro de Veragüe (fines del siglo XV) y en la *Doctrina* de Pedro de Alcalá (1505) encontramos interesantes ejemplos de tales enseñanzas. En el primero se encuentran los artículos de la fe, los diez mandamientos, las siete virtudes teologales y cardinales, las catorce obras de misericordia, los siete pecados mortales, los cinco sentidos y los santos sacramentos; en el segundo se contiene el "signar y santiguar," el Ave María, Pater noster, Credo, Salve Regina, confesión, mandamientos de Dios, pecados capitales, obras de misericordia, sacramentos, artículos de la fe, los cinco sentidos corporales y las siete virtudes.[39]

Si se revisan los primeros catecismos escritos en náhuatl por los franciscanos en México se dará uno cuenta que tienen las mismas enseñanzas de los catecismos españoles. Quizá el ejemplo más notable sea el catecismo en pinturas de fray Pedro de Gante, conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid (Ms. Vit. 26-9). Compuesto posiblemente alrededor de 1529, contiene las siguientes enseñanzas: la señal de la cruz, padre nuestro, ave María, credo, salve reina, yo pecador, doctrina resumida, los artículos de la fe, los mandamientos de Dios, los mandamientos de la iglesia, los sacramentos y las obras de misericordia.[40] Con la excepción de los mandamientos de la iglesia, cuyo origen sería interesante trazar, todas las demás enseñanzas se encuentran en los dos catecismos citados en el párrafo anterior.

De este catecismo pictográfico de Gante considero relevante hacer una breve referencia al tema de la divinidad —tema importante de los *Colloquios*—, y que Gante explica en tres lugares: en el credo, en la doctrina breve y en los artículos de la fe. En el credo, de acuerdo con la lectura de los pictogramas, se reproduce la fórmula de fe, un tanto modificada, del símbolo niceno-constantinopolitano, fórmula que es la base de la enseñanza de la iglesia católica sobre la divinidad.[41] El símbolo niceno-constantinopolitano dice: "Creo en un solo

---

[39] Citados por Justino CORTÉS CASTELLANOS en: *El Catecismo en pictogramas de fr. Pedro de Gante*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 1987, pp. 47-48.

[40] El texto lo interpreta y estudia Cortés Castellanos en la obra citada en la nota anterior.

[41]Contra lo que se pudiera pensar hasta el siglo IV existen más de cincuenta fórmulas de la profesión de fe. La más conocida en las iglesias occidentales es la del

Dios, Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible e invisible". En el catecismo pictográfico esta fórmula se describe: "Yo creo en Dios Padre, venerado, todopoderoso, que creó y se dignó hacer el cielo y la tierra", forma abreviada en la que desaparece "de todo lo visible e invisible" del niceno-constantinopolitano. La fe en Jesucristo del catecismo pictográfico es también más abreviada que la del niceno-constantinopolitano. Dice este último: "y en un solo Señor Jesucristo, Hijo unigénito de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, de la misma naturaleza que el Padre, por quien todo fue creado". En cambio, en el catecismo pictográfico, la fórmula se reduce a: "yo creo en nuestro señor Jesucristo, únicamente, el sólo hijo venerado". La referencia al Espíritu Santo es también abreviada, y en cuanto a la iglesia, sólo se afirma "yo creo en la santa iglesia católica".[42]

9. LA DIVINIDAD EN EL TEXTO DE LOS *COLLOQUIOS*

De los temas tratados en los *Colloquios,* cuatro parecen ser los más importantes de acuerdo con el texto que hasta el momento se conoce: La divinidad y sus atributos, la Iglesia, la Biblia y el origen del bien y del mal. A la divinidad se le dedican cuatro capítulos (4, 9, 18 y 19); a la Biblia, uno (3), aunque hay que tener en cuenta que se le cita continuamente; a la iglesia tres, (2, 5 y 17), y al origen del bien y del mal, cuatro (10, 11, 12 y 13). En este trabajo me voy a referir solamente a dos: la divinidad y la iglesia.[43]

En cuanto a la divinidad, lo primero que llama la atención es que en su exposición parece haber más cercanía con la simbología del

---

concilio de Nicea (325) reformulada en el primero de Constantinopla (381). A esta fórmula se le llama "niceno-constantinopolitano" Los textos se pueden ver en el *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, (ed) Henricus Denzinger. Varias ediciones. Empleo la de Barcelona, Herder, 1967. En adelante citado como Denzinger.

[42] Los textos del catecismo pictográfico se encuentran en Cortés Castellano, Catecismo en pictogramas, p. 439; los del símbolo niceno-constantinopolitano en DENZINGER, p. 67.

[43] El contenido de los capítulos 18 y 19 lo conocemos sólo en el índice que de ellos nos ofrece Sahagún.

mundo nahua que con la de la tradición cristiana. Empezando por el título del capítulo cuarto que en el texto castellano de Sahagún se lee lo siguiente: "Capítulo cuarto. En que se trata quién es el verdadero Dios y Señor universal que da ser y vivir a todas las cosas".[44] Este encabezado ya difiere del "Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra" del símbolo niceno-constantinopolitano. El texto náhuatl dista aun mucho más. Para referirse al verdadero Dios se usa *uel nelli teutl*; para Señor Universal se usa *tlatoani*, y como equivalente a "que da ser y vivir a todas las cosas" se emplea el diafrasismo *in ipalnemoani, in tloque nauaque.* Así, el texto nahua queda en la siguiente forma: "Capítulo cuarto, donde se dice quién es él, el Dios verdadero, que gobierna, Dador de la vida, Dueño del cerca y del junto".[45] Como lo ha señalado León-Portilla, estos calificativos eran los que usaban los nahuas para referirse a Tezcatlipoca y al dios verdadero.[46]

El desarrollo de este tema en el capitulo cuarto, más que una adecuada exposición a cerca de la divinidad cristiana, es una argumentación para demostrar que el *nelli teutl tlatoani* (el verdadero Dios que gobierna), el *nelli ipalnemoani* (el verdadero Dador de la vida) y el *nelli tloque nahuaque* (el verdadero Dueño del cerca y del junto) es el Dios cristiano. O sea que el capítulo no es propiamente un discurso teológico, sino una suma apologética y comparativa en la que los frailes, ante la divinidad nahua, colocan al Dios cristiano, con el propósito de convencer que éste es el que verdaderamente da la vida y favorece a los hombres.

No era posible, sin embargo, esquivar los temas teológicos fundamentales de la fe cristiana como son la Encarnación y la Trinidad. Para referirse a la primera, el texto nahua usa expresiones de una refinada tonalidad y sabor indígenas. Mientras la traducción castellana de Sahagún llanamente dice: "En lo que más claramente muestra su infinita misericordia es haberse hecho hombre acá en este mundo, semejante a nosotros, humilde y pobre como noso-

[44] *Colloquios*, p. 83

[45] *Colloquios*, nos. 354-356.

[46] Miguel LEÓN-PORTILLA, *La Filosofía Náhuatl,* México: UNAM, 1997, p. 151.

tros",[47] el texto nahua, empleando un diafrasismo en esa lengua, dice: "Por razón de nosotros hízose hombre aquí en la tierra; varón vino a hacerse, como nosotros, nosotros, los macehuales, así semejante vino a hacerse, tomó para sí nuestra carne de macehuales".[48]

Esta fórmula sobre la Encarnación, aunque clara en su expresión, se hace con mucha prudencia, sin duda para evitar un mal entendimiento de parte de los indígenas tan familiares con el polimorfismo de sus dioses. Así se elude hacer referencia a la Persona de la Trinidad que se hace hombre. Por su contexto general, se infiere que el "Dios verdadero que gobierna, verdadero inventor de la gente, el verdadero dador de la vida, el verdadero Dueño del cerca y del junto" es el que "por su amor, su compasión de la gente, "tomó para sí nuestra carne de macehuales".[49] En un texto posterior, utilizando la técnica del diálogo, a la pregunta que se pone en boca de los sabios indígenas: "¿cuál es el nombre de vuestro Dios, del que vosotros habéis venido a hacernos conocer?", responden los frailes, "su reverenciado nombre es Jesucristo", y a continuación atribuyen a él los títulos que han venido dando a la divinidad: *ipalnemoani*, *tloque nahuaque* y *nelli teutl*, al cual añaden: *nelli oquichtli* (hombre verdadero) y *temaquixtiani* (libertador de la gente, o sea redentor).[50]

Salta a la vista que los *Colloquios* tratan de esquivar el tema trinitario que aparece muy claro en los catecismos impresos que conocemos. Por lo mismo, la exposición de la divinidad resulta un tanto desconcertante si se toma como criterio el símbolo de niceno-constantinopolitano. Igualmente desconcertante es encontrar que los atributos que este símbolo asigna a Dios Padre, a saber, "creador del cielo y de la tierra", y que, así mismo, los *Coloquios* atribuyen al Dios verdadero, *uel nelli teutl* (nos. 365-370), cuando se llega al tema de Jesucristo, también se le atribuyen a él: "Él, [Jesuscristo] como Dios… hizo el cielo, la tierra y la región de los muertos (*in ilhuicatl, in tlactipactli, in mictlan*).[51] "También nos hizo a nosotros, los hom-

[47] *Colloquios*, p. 83

[48] *Colloquios*, nos. 482-487.

[49] *Colloquios*, nos. 455-459, 481 y 487.

[50] *Colloquios*, nos. 544-549.

[51] León-Portilla resalta el hecho de que se mencionan los tres planos del mundo en la concepción nahua. *Colloquios*, p. 128, nota 18.

bres, a nosotros los macehuales" (nos. 551-554-557). Ciertamente, el símbolo niceno-constantinopolitano atribuye a Jesucristo una participación en la creación: "por quien todo fue hecho". Esta participación desaparece de los textos catequéticos conocidos. En los *Colloqios* en cambio aparece muy claro. Esta facilidad para acomodar los contenidos de la profesión de fe cristiana a los interlocutores indígenas, probablemente se tomó debido a la diversidad de fórmulas que se usaban para el credo. Así, en un antiguo texto romano del siglo III, la profesión de fe incluye simplemente la fórmula: "Creo en Dios Padre Todopoderoso, y en Jesucristo, su único Hijo, Nuestro Señor," profesión que no incluye una referencia directa sobre la creación.[52] En cualquier modo, si el texto de los *Colloqios* hubiera llegado a manos de la inquisición, difícilmente hubiera sobrevivido. Por versiones menos atrevidas, el catecismo tarasco de fray Maturino Gilberti se vio fuertemente cuestionado y estuvo a punto de ser prohibida su publicación.[53]

Tomando este tema de la creación que los *Colloqios* atribuyen tanto al "solo único Dios verdadero" (*çan iceltzin uel nelli teutl* [no. 364]) como a Jesucristo, "Dios verdadero y también hombre verdadero" (*nelli teutl, ioan nelli oquichtli* [nos. 545-546]) es interesante notar que el texto nahua describe el universo utilizando los tres planos del mundo indígena: "los cielos, la tierra y la región de los muertos" (*in ilhuicatl, in tlatipactli in mictlan* [nos. 369 y 555]), descripción que corresponde a la versión castellana de Sahagún: "el cielo, la tierra y el infierno". Estos tres planos aparecen tambien al referirse al Dios todopoderoso, o sea al: "que gobierna en todas partes, en el cielo, en la tierra, en la región de los muertos" (*nelli tlatoani, in nouian in ilhuicac in tlalticpac in mictlan* [nos. 269-270]). En el texto de Sahagún esta referencia corresponde a "Señor del cielo, de la tierra y del infierno".[54]

Este interés por acercar el tema de la divinidad a la simbología nahua lleva a los *Colloquios* a insistir en la unicidad de la divinidad,

---

[52] Denzinger, 21

[53] María Cristina de SALAS MURILLO, "El dictamen inédito de Alonso de la Vera Cruz a la obra catequética de Maturino Gilberti", en *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, Pamplona: Universidad de Navarra, 1990, pp. 1507-1520.

[54] *Colloquios*, p. 82

con detrimento de lo característico de esa divinidad en la fe cristiana, a saber, su figura trinitaria, una de cuyas personas, el Espíritu Santo, ni siquiera se menciona en todo el texto que conocemos. En cuando a la segunda persona, Jesucristo, cuando se le nombra, es presentado como "verdadero Dios", no como "su único Hijo" de los símbolos cristianos. Jesucristo aparece no sólo en el capítulo cuarto, sino en otros capítulos, por ejemplo, en el quinto en el que se trata el tema de la iglesia, y en el décimo séptimo que toca el mismo tema. Sin embargo, el tema dominante de los *Colloquios* es el único y verdadero Dios que a partir del capítulo quinto empieza a ser llamado *in totecuyo Dios* (nuestro Señor, Dios), en lugar de la forma nahua que se usa en el capítulo cuarto *in nelli teutl*, aunque esta última expresión no queda del todo descartada del resto de los *Colloquios*. (*Cfr*. nos. 1197, 1295, 1432 ,1729 y 1735 entre otros)

El capítulo noveno redondea el tema de la divinidad, explicando sus atributos. Nuevamente se nota aquí el interés por hacer resaltar aquellos elementos que son más conocidos en el pensamiento religioso de los indígenas. De acuerdo con los manuales dogmáticos de la época y siguiendo un decreto del IV Concilio de Letrán (1215), al Dios único y verdadero se le daban los siguientes atributos: eterno, inmenso e inconmutable, incomprensible, omnipotente e inefable.[55] En la religión nahua, los atributos de la divinidad según nos los presenta Sahagún en el libro VI del *Códice Florentino,* son: "Invisible e impalpable" (*Yohualli-ehécatl*); "el dueño del cerca y del junto" (*Tloque in Nahuaque*); "Aquel por quien se vive" (*Ipalnemoani*) "Nuestro Señor, dueño del cielo, de la tierra y de los muertos" (*Totecuyo in ilhuicahua in tlaltipacque in mictlane*) y "El que a sí mismo se inventa" (*Moyocoyani*).[56]

En la versión castellana de Sahagún se menciona, en primer lugar, un atributo propio de la divinidad indígena que, aunque muy cercano al concepto cristiano, no aparece en el Concilio de Letrán: "dador de la vida" (*Ipalnemoani*). Este pasaje dice así: "El Señor que os venimos a predicar llámase fuente de ser y vida porque él da ser y vida a todas las cosas y por su virtud vivimos, él es el verdadero

---

[55] Denzinger, 259

[56] LEÓN-PORTILLA, *Filosofía náhuatl*, pp. 164-171.

Ipalnemoani al cual vosotros llamáis, pero nunca le habéis conocido; este nombre a sólo él conviene".[57]

Este discurso parece estar inspirado en los Hechos de los Apóstoles, cuando se narra la visita de San Pablo al Areópago:

Atenienses, veo que vosotros sois, por todos los conceptos, los más respetuosos de la divinidad. Pues al pasar y contemplar vuestros monumentos sagrados he encontrado también un altar en el que estaba grabada esta inscripción: "Al Dios desconocido". Pues bien, lo que adoráis sin conocer, eso os vengo yo a anunciar. (Hch, 17, 22-23).

El texto nahua tiene poca relación con el texto castellano de Sahagún y menos con el pasaje de los Hechos de los Apóstoles. Su lenguaje corre en carriles distintos del pensamiento occidental. Los frailes, en el texto nahua, dicen a los sabios:

Y ahora haced favor de escuchar, porque él es Dios (*ca in iehoatzin teutl*), el que se llama, el nombrado, Dador de la vida. (*Ipalnemoani*). Este nombre corresponde a su ser porque todo lo que vive, se mueve, en el cielo, en la tierra y en la región de los muertos (*In ilhuicac, in tlaticpac, auh in mictlan*), gracias a él vive, porque él es quien da la vida, el moverse, la raíz de la vida, la fuente de la vida.[58]

De los restantes atributos de la divinidad que aparecen en los *Colloqios*: eterno, principio de bondad y bienestar, inmutable, providente y omnipotente sólo tres corresponden a los del Concilio de Letrán: eterno, inmutable y omnipotente. Pero aun en éstos, la forma de expresarlos es más cercana al pensamiento nahua que al occidental cristiano. Al referirse a la idea de eterno, después de la exposición básica: "El siempre existía y tampoco tendrá fin", el texto de los *Colloquios* entra en una declaración antropológica y dinámica: "nunca acabará, nunca experimentará cansancio, nunca tendrá alteración, jamás envejecerá" (nos. 1218-1223). La inmutabilidad la presentan con las siguientes frases: "No se dirige ni a una parte ni a otra, no cambia de un sitio a otro porque siempre en todas partes existe, nada hay temporal en su divinidad" (nos. 1246-1249); y la omnipotencia en la forma siguiente: "Todo aquello puede, sea lo

[57] *Colloquios*, p. 91.

[58] *Colloquios*, nos. 1200-1210.

que fuere, que él quiera, así se hace luego, nadie lo impide, nada lo estorba" (no. 1260-1264).

El texto sobre la bondad de Dios parece una copia de las alabanzas de San Francisco. Dicen los *Colloquios*: "Él (Dios) es vida, vivir, alegría, bienestar, riqueza, verdad siempre" (nos. 1243-1245), mientras que el Santo de Asís exclamaba: "Tú eres el gozo, …la alegría…, la hermosura…, la fortaleza".[59]

Como resumen de estos atributos pongo el siguiente cuadro:

ATRIBUTOS DE LA DIVINIDAD

CONCILIO LATERANO IV	*CÓDICE FLORENTINO*	*COLLOQUIOS*
Eterno	*Yohualli ehecatl* Invisible impalpable	*Hacan cahuitica in iteuyotzin* No hay nada temporal en su divinidad
Incomprensible	*Tloque Nahuaque* Dueño del cerca y del junto	*Tloque Nahuaque* Dueño del cerca y del junto
Inmutable	*Moyocoyani* El que así mismo se inventa	*Aic quen mochiuhtzin* Nunca tendra alteración
Omnipotente	*Totecuyo in ilhuicahua in tlaltioacque in mictlane* Dueño del cielo, de la tierra y de la región de los muertos	*Ixquich iueli, in çaço tein quimonequiltia niman muchuiua* Todo aquello puede sea lo que fuere, que él quiera, así se hace luego
Inefable		
	Ipalnemoani Dador de la vida	*Ipalnemoani* Dador de la vida
Inmenso		
		Ça huel iehuatzin iolilistli

[59] "Alabanzas al Dios Altísimo", *in*: José Antonio GUERRA, *San Francisco de Asís. Escritos, Biografías, Documentos de la época*, Madrid: BAC, 1980, p. 25.

		Nemilistli, papaquilistli Porque él es vida y amor, alegría bienestar

10. EL TEMA DE LA IGLESIA

Contemporánea a la llegada de los franciscanos a México fue la gran discusión en Europa sobre la Iglesia. Los franciscanos, muy particularmente los "Doce primeros", no eran ajenos a los temas reformistas. Para ellos, la idea de una iglesia sencilla, pobre y evangélica, con un papel secundario para los obispos, aunque un gran respeto al Romano Pontífice, eran parte de sus proyectos, como queda testimoniado en varios de sus documentos del siglo XVI.[60]

Estos temas reformistas quedan fuera del ámbito doctrinal de los *Colloquios*. Sin embargo, aunque el tema de la iglesia está expuesto en forma tradicional, no faltan elementos innovadores. De los tres capítulos en que se trata esta materia (caps. 2, 5 y 17),[61] el primero de ellos (cap. 2) está dedicado a explicar la organización de la Iglesia, en la que sobresale la figura del Papa, llamado en el texto náhuatl "gobernante en las cosas divinas en el mundo" (*in huey teoiotica cemanaoac tlatoani).* Los *Colloquios* desarrollan el tema del papado en tres puntos. Primero, el Papa es el vicario de Cristo en la tierra; segundo, él es el encargado de conservar y guardar la sagrada escritura; y tercero, él es el responsable de enviar misioneros a anunciar el mensaje evangélico a todo el mundo. Estos tres elementos eran parte de la figura papal en la teología contemporánea. Sin embargo, al igual que en el tema de la divinidad, estos conceptos toman la modalidad propia de la cultura nahua al ser expresados en este idioma. A los frailes les interesaba sobremanera dejar claro que el Papa es, antes que nada, un "hombre, varón como nosotros" (*ce tlacatl oquichtli, in tiuhque tehoantin* [nos. 154-155]). Para referirse al

---

60 Algunos de estos temas los he abordado en "Felipe II y las órdenes religiosas. Iglesia mendicante contra iglesia beneficial", *Felipe II y el oficio de Rey: La fragua de un Imperio,* Madrid 2001, pp. 681-705

61 Del capítulo 17 conocemos su contenido sólo por el índice que de éste nos ofrece Sahagún.

título de "Vicario de Cristo", o sea el que hace las veces de Cristo, lo expresan en la siguiente forma: él es la "venerable imagen [de Cristo] en la tierra, guarda él las cosas del verdadero Dios" (*tlalticpac ixiptlatzin, quimotlapielililia in nelli teutl tlatoani* [nos. 158-159]), y para expresar su autoridad se dice: "el dador de la vida le hizo entrega por sí mismo de su autoridad" (*In ipalnemoani oquimomaquili itechzinco ca iniuelitilitzin* [nos. 160-162]).

El papel del Papa como custodio de "todas las palabras divinas, el libro divino" (*in ixquich teutlatolli, in teuamuxtli* [nos. 175-176]) adquiere gran relevancia en este capítulo. La versión del texto castellano de Sahagún en que se explica la misión que el Papa confiere a los frailes es digna de mención. En ese texto se lee: "Este gran Señor, Sancto Padre, también es mandado; mandóle y encargóle, el solo verdadero Dios, que informase a todos cuantos hay en el mundo *en su sancta fe*, dándoles a conocer quién él es, para que conociéndole, le sirvan y se salven".[62]

La versión náhuatl dice:

> Él, el sancto Padre, también dispone, ordena, se afana, para que el verdadero, el sólo único Dios, Señor, así sea dado a conocer, *con la palabra divina,* en todas partes de la tierra, por todas partes, a los hombres del mundo, para que puedan conocerle, para que puedan venerarle, y así puedan servirle, a él, Dios, Señor.[63]

Además de la forma que se usa en el texto nahua para referirse al único Dios: *in nelli çan iceltzin teutl tlatoani*, o *in iehoatzin teutl tlatoani*, forma ya varias veces mencionada en citas anteriores, llama la atención el modo como la "santa fe" del texto castellano de Sahagún (subrayados míos) se convierte en la "palabra divina", *(teutlatoltica*) del texto nahua. En otras varias secciones del texto nahua, *teutlatoltica* se usa para referirse a la Sagrada Escritura o la Biblia. Así, por ejemplo al explicar cómo se formaron los evangelios dice el texto nahua que "el Dueño del cerca y del junto" llamó a los patriarcas y profetas, y a los apóstoles y evangelistas, y a ellos entregó "la palabra divina" (*teutlatoltica*) "y les ordenó que la escribieran para que

[62] *Colloquios*, p. 81

[63] *Colloquios,* nos. 182-193. Lo subrayados son míos.

se conservara en la tierra, y con ella fueran enseñados en la tierra los hombres". (nos. 290-309). Esta equivalencia de la *teutlatoltica,* la palabra divina con la "santa fe" del texto castellano de Sahagún, nos lleva a recordar que una de las discusiones más espinosas entre católicos y protestantes fue sobre este tema, ya que los primeros sostenían que la fe se encontraba en la Sagrada Escritura y la tradición, mientras que los protestantes mantenían que los contenidos de la fe estaban solamente en la Sagrada Escritura. Como bien sabemos, el Concilio de Trento en su sesión IV, decretó que "la fe" que se debía predicar a todo el mundo estaba contenida no sólo en la Sagrada Escritura, sino también en las tradiciones no escritas.[64] El texto nahua de estos *Colloquios* dista mucho de esta declaración del Concilio de Trento.

Un pensamiento teológico muy innovador para su época, en el tema de la iglesia, es el rescate de la imagen del"reino de los cielos" (*ilhuicac tlatocaiotl*), concepto que varios siglos de luchas entre el Papa y el Emperador habían dejado arrumbado. La Edad Media, al menos en el cristianismo occidental, a fuerza de insistir en el régimen canónico y clerical de la Iglesia, ocasionó que ésta fuera perdiendo su sentido de misterio que encierra la frase que aparece continuamente en los evangelios: "reino de los cielos". El texto nahua de los *Colloquios* sabe entrelazar bien esta figura con la de Jesucristo que establece en la tierra su reino (*in tlalticpac onca, in itlatocaiotzin* [no 582]). Este reino se describe con la imaginería nahua:

Aquí en la tierra estableció su reino, colocó su estera, su sitial, el que se llama reino de los cielos (*In nican tlalticpac quimotlalili itlatocaiotzin, ipetlatzin, icoaltzin quimotequili: auh in iehoatl in, itoca ilhuicac tlatocaiotl* (nos. 582-583).

En este reino, que es la Iglesia católica, hay diferentes formas de bienes y riquezas: "Se guarda lo celestial, en su cofre, en su petaca, lo que pertenece al Dueño del cerca y del junto, cosas protegidas, bien custodiadas. Todo lo que es del señorío del Dador de la vida" (nos. 593-596).

Jesucristo aparece ahora en este texto como figura central, con todos los atributos de la divinidad, algunos de ellos totalmente nahuas. Jesucristo es: "Él que es sólo Dios verdadero, Señor" (*In iehoatzin in*

[64] "Decreto sobre las Escrituras canónicas", sesión IV del Concilio de Trento.

can iceltzin nelli teutl tlatoani [no. 580]), "el inventor (creador) de la gente" (*in teiocoiani* [no. 581]) "el que la hace libre" (redentor; *ioan temaquixtiani* [no. 581]) "Dueño del cerca y del junto" (*Tloque nauaque* [no. 593]) y "el dador de la vida" (*Ipalnemoani* [no. 596]).

La figura del Papa en el capítulo V de los *Colloquios* está mejor dibujada teológicamente. Mientras que en el capítulo segundo se le presenta como "venerable imagen en la tierra" (*Tlalticpac ixiptlatzin* [no. 158]), aquí, en el quinto, se convierte en "el que representa al dador de la vida, al señor nuestro, Dios nuestro Jesucristo" (*ca uel ixiptlatzin ipalnemoani, in totecuiyo in toteeuh in Jesu Xto* [no. 610-611]).

No todo, sin embargo, es innovación. Queda la imagen medieval de la autoridad universal del Papa. El texto nahua lo dice en la siguiente forma: "El sancto Padre gobierna en todo, lleva la delantera a todos, a los grandes gobernantes de la tierra, los nombrados reyes, también al gran gobernante, al emperador". (nos. 612-615).

CONCLUSIÓN

Este breve examen de los *Colloquios* nos ayuda a apreciar su importancia en los intentos de los franciscanos por comprender y aceptar al otro. Sus contenidos señalan la libertad que se tomó fray Bernardino de Sahagún en el acercamiento a las religiones indígenas, no un hecho insólito ya que la Orden contaba, como se ha indicado, con una importante tradición sobre esta clase de encuentros. Uno de los casos más significativos en esa tradición es la propuesta ya mencionbada del mallorquín Raimundo Lulio que sostenía que el mejor método evangelizador debía estar basado en una síntesis de la filosofía musulmana, la cábala judía, la filosofía occidental y la teología cristiana. Hasta donde se sabe, esa síntesis nunca se llegó a hacer realidad en España, pese a las oportunidades que daba la evangelización de los moriscos, después de la toma de Granada.[65]

Los *Colloquios* son un caso ejemplar para estudiar los procesos de la cristianización de los pueblos indígenas. Junto con otros documentos contemporáneos, indican que tales procesos fueron complejos, sujetos a cambios, realizados a veces con idealismo y optimismo,

---

65 Antonio GARRIDO ARANDA, *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México,* México: UNAM, 1980.

otras con frustración y desánimo. El camino que siguió Sahagún para componer este texto fue bastante arduo: animado, primero, a recoger la memoria y papeles de sus hermanos que iniciaron la cristianización; interesado, después, en darles una forma "congrua y limada" con los estudiantes trilingües de Tlatelolco y la sabiduria de los ancianos del antiguo México; finalmente, ya con el permiso de publicación, irresoluto a darlos a la imprenta por razones indagadas por muchos, pero no del todo claras.[66] Yo no dudaría en reconocer a los *Colloquios* como una de los textos clásicos del cristianismo. Y en cuanto a fray Bernardino de Sahagún, luz que alumbra nuestra mente para entender el mundo clásico indígena, se tiene que aceptar que pese a sus grandes obras, sigue siendo un misterio para sus admiradores.

[66] El permiso de la publicación de los *Colloquios* aparece en la edición de la *Psalmodia Christiana*, México: Pedro Ocharte, 1583.

EL LAVADO DE MANOS: UN RITUAL DE REENCUENTRO ENTRE AHIJADOS Y PADRINOS*

Alicia María Juárez Becerril†

ABSTRACT: *El ritual del Lavado de manos o* Momapacalistli *es una celebración que prosigue años después del nacimiento un niño o una niña. Tiene como objetivo disolver el compromiso adquirido por los padrinos, el cual ejercieron durante los primeros años de vida del pequeño. Se trata de un ritual que ensalza los lazos parentales y que acontece en diversas etapas con un complejo significado. La conjunción de cada una de ellas le da sentido al ritual que implica un compromiso tanto terrenal como espiritual para las comunidades campesinas.*

PALABRAS CLAVE: *Ritual, parentesco, cosmovisión, nahuas, Huasteca veracruzana.*

---

* El presente artículo se deriva de mi participación (marzo 2015 a mayo de 2016) en el Proyecto "Etnografía de las Regiones Indígenas de México, en el Nuevo Milenio, Región Huasteca, Tehuacán – Cuicatlán" dirigido por el Mtro. Arturo Gómez, adscrito al Programa de la Coordinación Nacional de Antropología, Museo Nacional de Antropología. Agradezco al equipo de la Subdirección de Etnografía del Museo Nacional de Antropología el trabajo de campo realizado en el mes de noviembre de 2015 en donde fueron recabados estos datos.

† Profesora de asignatura de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y del Posgrado en Ciencias de la Sostenibilidad, ambos de la UNAM. Doctora y Maestra en Antropología por la Facultad de Filosofía y Letras/Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. Lic. en Sociología por la FCPYS, UNAM. Ganadora de la Medalla Alfonso Caso 2005 al Mérito Universitario por los estudios de Maestría. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I.

INTRODUCCIÓN

El presente artículo aborda la Etnografía del *Ritual de lavado de manos* llevada cabo del 18 al 22 de noviembre del 2015 en la comunidad de Teácatl de Amatlán en Chicontepec, Veracruz.

Hemos dividido el trabajo dos secciones: *1)* algunos conocimientos generales y sociales acerca de la comunidad de Teácatl de Amatlán; y *2)* los aspectos del ritual, los cuales cubrieron tres intensos días de trabajo de campo.

El lavado de manos es un ritual que se practica desde hace tiempo en la región y que se ha ido modificando con el paso de los años. Esta celebración se realiza a cierta edad, especialmente cuando se es niño o adolescente, con el fin de quitar ciertas obligaciones a los padrinos. Dicha celebración forma parte de los acontecimientos del ciclo de vida de las personas como lo es el nacimiento, el matrimonio, la muerte, los cuales requieren afirmaciones y legitimidad por medio del ritual el cual es dirigido por un especialista, llamado *huehuetlaca,* quien tiene amplia experiencia en festividades rituales.

El lavado de manos tiene un especial significado entre las comunidades nahuas. Por ejemplo, en la Sierra Norte de Puebla, Lourdes Báez nos explica que…

> los padres del niño deben ofrecerle a los padrinos [este ritual]. De no llevarse a cabo, los padrinos lo mantendrán en forma latente y sólo antes de morir se hará evidente, impidiéndoles morir tranquilamente; es decir, las manos les temblarán. Lo que tendrán que hacer sus familiares es lavarles las manos con agua tibia para que puedan morir tranquilamente. (2009: 160).

El lavado de manos es la última etapa de cuidado para los infantes. A veces marca el inicio de su adolescencia y, asimismo, el paso a otras responsabilidades en la comunidad y la familia, pues no siempre se realiza poco tiempo después del bautismo, ya que requiere inversión económica, por lo que sucede en la mayoría de los casos, que los niños ya están grandes. Por lo que el "otro propósito significativo es que hace posible la incorporación del niño al mundo social, esto es permite hacerlo humano". (*Id.*)

APUNTES DE TEÁCATL DE AMATLÁN

Teácatl (cuyo significado es *tetl* "piedra" y *acatl* "caña de carrizo") es una comunidad pequeña —aproximadamente de 227 habitantes—[1] que pertenece al Municipio de Chicontepec, ubicado en la Huasteca Veracruzana. La repartición del territorio que conforma esta comunidad data de la década de los setentas del siglo pasado. Sin embargo, aunque la comunidad es de reciente creación está conformada en su mayoría por indígenas, por lo que hablan la lengua náhuatl.

Sin duda lo más sobresaliente es el Cerro Postectitla, el cual mide 850 metros. Forma parte de un complejo de seis cerros que se encuentran en los alrededores. Algunos de ellos son denominados "hijos del Postectli", y en cada uno de ellos viven divinidades específicas, por lo que se trata de lugares sagrados (Gómez, 2004: 259).

En el Postectli se realizan varias ceremonias que dependen de las condiciones climáticas. Los rituales que ahí se llevan a cabo se consideran de extraordinario interés por su fuerte carga religiosa prehispánica (*cfr*. Arturo Gómez, 2002; 2004), pues se cree que en el cerro habitan los seres tutelares que resguardan a la región multiétnica de la Huasteca veracruzana, conformada por varios grupos indígenas como nahuas, tepehuas, otomíes, totonacos y teenek. (*Vid*. *Fig*. 1).

Los recorridos en el poblado se hacen por lo general a pie, ya que las distancias son relativamente cortas pero pedregosas; sin embargo, debido a las escasas viviendas que existen en el poblado —79 casas—[2] las distancias pueden parecer largas debido a las pendientes. Los caminos están delimitados por los cultivos o la presencia de los animales domésticos, así como de árboles y plantas.

El clima es semi-cálido y húmedo por lo que existe una vegetación abundante y rica que la comunidad de Teácatl ha aprovechado para su uso, ya sea en alimentos o para construcción de sus viviendas. Llama la atención los árboles frutales que se encuentran a la mano para su consumo como los platanares, naranjales y la papaya. Debi-

---

[1] Según la página http://mexico.pueblosamerica.com/i/teacatl-amatlan/

[2] *Id*.

do al clima, cabe señalar que en el paisaje se encuentran algunas víboras, así como insectos y arácnidos.

Por su parte, la actividad agrícola se basa en el cultivo de las semillas de maíz, chile, frijol y calabaza, principalmente; pero se puede encontrar también café, cilantro y caña de azúcar. La alimentación se cubre principalmente por el cultivo; sin embargo, ciertos animales cobran importancia para el consumo, especialmente en los rituales, como por ejemplo la gallina que se prepara en caldo, los tamales con pollo o cerdo, las albóndigas de res o cerdo, por mencionar algunos.

Existe un río en donde la gente puede bañarse. Ahí podemos encontrar peces e incluso camarones de río.

Algunos factores sociales

Las viviendas están construidas de adobe, palma, palos de madera o láminas de asbesto o aluminio. Cuentan con letrina así como un espacio para el aseo personal, en donde por medio de cubetas o una manguera que toma el agua de una llave, se puede tomar el baño. En este sentido, cabe señalar que si bien existe electricidad en la comunidad, los medios de comunicación son casi inexistentes. Son contados los que cuentan con un teléfono celular y han detectado una señal satelital por la que pueden estar comunicados por medio del WhatsApp o internet de forma clandestina.

Hay una Escuela Primaria que se ubica en lo que podría denominarse el centro del poblado y existe también el Jardín de Niños. Por su parte, la secundaria y demás escuelas de otros niveles superiores no se ubican en Teácatl. Dependiendo de las aspiraciones de los hijos y los medios económicos de los padres, se podría aspirar a una carrera universitaria, pero la situación es poco probable.

También hay una iglesia, la cual se encuentra en estado precario, pues las bancas son escasas y hechas con tablas de madera pintadas de blanco. Al parecer no hay alguna advocación específica; tan sólo encontramos a un Cristo y al fondo una bandera nacional. Ambos se encuentran en el altar principal de la capilla. (*Vid. Fig.* 2).

Teácatl tiene una organización comunal bien definida, especialmente por la gente adulta. Llama la atención la poca presencia de los partidos políticos; sin embargo esto ha causado cierta división al

respecto. Cuenta con un presidente municipal que vigila y atiende las problemáticas internas del poblado.

En la comunidad no existe mercado o tianguis. Se detectó una que otra tienda que vende productos básicos y abarrotes —especialmente frituras, refrescos, dulces—, por lo que el consumo de las primeras necesidades de alimentación se produce en casa, como el pan y las tortillas, los frutos de los frutales que se encuentran en los patios domésticos, sin olvidar las semillas que cultivan.

El Centro de Salud es nutrido sólo cuando hay campañas o la visita de médicos externos que vienen a apoyar en vacunaciones. En este sentido, como contraparte, existe un alto grado de familiaridad con la medicina tradicional, es decir, el uso de hierbas se convierte en el medio de curación efectiva. Asimismo no se descarta la presencia de los especialistas, que curan enfermedades por medio del ritual, tales como el mal de ojo, el empacho, la envidia, entre otros males.

Al lado de la Escuela Primaria, encontramos el Panteón de la comunidad; éste no es muy extenso.

EL RITUAL. CONSIDERACIONES GENERALES

El ritual *Momapacalistli* tiene como objetivo disolver el compromiso adquirido por los padrinos, el cual ejercieron durante los primeros años de vida del pequeño. Éstos fungieron como acompañantes o guías hasta la adolescencia. Pueden ser familiares o conocidos, pero también pueden ser personajes con autoridad o que cuenten con reconocimiento en la comunidad. Tienen deberes y obligaciones y, asimismo, crean lazos de solidaridad para con sus compadres.

El ritual que presenciamos tuvo algunas modificaciones de la manera tradicional: como primer punto, es necesario señalar que se trata de una celebración doméstica e íntima, que acontece entre las familias; como segundo aspecto, en esta ocasión los ahijados fueron adultos y no niños, como lo amerita la forma tradicional.

La familia anfitriona invierte en todos los gastos, especialmente en la compra de animales —una vaca y un cerdo—, que es de lo más caro. Asimismo, planean junto con el *huehuetlaca* —recordando que es la autoridad que marca las pautas a seguir en este acto ritual— toda una logística para mostrar el ritual a los invitados especiales.

Día 1 (jueves 26 de noviembre): el recibimiento

El terreno donde se hizo el ritual fue en un patio amplio y al fondo se ubicaba la cocina tradicional (de leña, con metates, cazuelas de barro de diversos tamaños). Allí por lo general se recibe a la familia —generalmente hijos y nietos, quienes no radican en Teácatl— que llega en ciertas temporadas o fiestas.

Dos días antes de la celebración, van llegando familiares y algunos invitados. Se les ofrece tacos de longaniza, bocoles (maza azul con frijoles) y café con canela. También es común comer plátano hervido o frito —fruta endémica de la región— y uno se dispone a platicar sobre la vida cotidiana en Teácatl. (*Vid. Figs.* 3 y 4).

En la organización del ritual participarían ocho ayudantes de cocina junto con sus respectivas esposas, éstas serían ayudantes para la preparación los alimentos. Mientras que el ahijado tiene que ir al día siguiente por la ropa que utilizará para el ritual —puesto que se hace un cambio de indumentaria—, así como por los elementos que pudieran faltar.

Día 2 (viernes 27 de noviembre): los preparativos

La gente se levanta muy temprano —4:30 a.m.— para iniciar sus labores e iniciar también con los preparativos del ritual de Lavado de manos. Ya ha arribado el *huehuetlaca*, quien también está a cargo de supervisar que se preparen los alimentos.

De momento las mujeres empiezan a preparar el desayuno —tortillas a mano, queso y pan de dulce— y a servirles a los hombres, pues éstos llevarán a cabo la matanza de los animales para el ritual. Estos alimentos son considerados *comida festiva*, la cual es diferente a los alimentos que se consumen en la vida cotidiana, pues requiere la participación de muchas manos. Por otro lado, se hace uso de recursos sustanciales en los alimentos como el maíz, el chile y el frijol. El primero se ha puesto a cocer en grandes cantidades para en la noche elaborar los tamales. (*Vid. Fig.* 5).

Otros hombres pelan y deshuesan un fruto que le llaman papayita. Ésta se pondrá a cocer y finalmente se cristalizará con panela o piloncillo. Se trata del postre ritual que cerrará la comida festiva. (*Vid. Fig.* 5). Otras mujeres pelan un par de kilos de ajos y otras recolectan cilantro que se encuentra en los alrededores. (*Vid. Fig.* 6).

El *huehuetlacatl* dirige también las actividades relacionadas con la matanza, desmembramiento y separación de todos los elementos que componen el cuerpo del cerdo y la vaca. Alrededor de las 8:00 a.m. los hombres (ayudantes, vecinos y familiares) se preparan para la matanza de ambos animales. La del cerdo se caracteriza por un gran chillido, que finalmente se disipa cuando se desangra. Es detenido por una cuerda atada al cuello y ésta es jalada por dos hombres en direcciones opuestas. Finalmente lo colocan en el piso y cuando el animal se encuentra quieto, le clavan el cuchillo en la garganta. Cabe señalar que al introducir el cuchillo se coloca un recipiente para verter sangre, ésta posteriormente será repartida entre los asistentes para su bebida, con la creencia de obtener salud y virilidad. La manteca, la piel, las tripas y la cabeza se separan para tenerlas listas al momento de guisar.

Por su parte, la vaca es sujetada de sus patas por diferentes hombres para poder enterrarle el cuchillo. La carne, la piel, la grasa y las tripas se van separando, mientras que la piel y las patas necesitan otro tratamiento para después ponerlos a la venta o elaborar artesanías.

El patio parece una carnicería, los hombres cortan la piel, mientras que las mujeres se disponen a lavar las tripas de ambos animales. Esto se hace en el río que se encuentra a tan sólo unos metros de la casa. Las mujeres meten sus pies en el río y con la corriente de agua lavan las largas tripas hasta voltearlas con una varita que introducen en el extremo. Dicho lavado se hace con las tripas del cerdo y de la vaca. (*Vid. Figs.* 7 y 8).

Posteriormente, las mujeres van tomando lo que requieran para preparar los alimentos del ritual; especialmente la carne para elaborar los tamales y albóndigas. Para los primeros, se ha cocido el maíz y recolectado las hojas para en la noche elaborarlos entre todas en conjunto. (*Vid. Fig.* 9). La actividad consiste en ir tomando la masa y rellenarla de carne y chile hasta envolverla en las hojas de plátano. Uno a uno, las mujeres los van depositando en contenedores de plástico para posteriormente ponerlos a cocer. (*Vid. Fig.* 10).

Por su parte la mujer que dirige la cocina —esposa o pariente del *huehuetlaca*— se encarga de elaborar el tamal más grande; se trata de la cabeza del cerdo que se envuelve en masa y chile. Realmente

cuesta trabajo lograr un envoltorio con un solo par de manos. Se necesitó ayuda de otra persona y unas hojas más grandes. Este tamal es diferente a todos por contener la cabeza del cerdo y se comparte y reparte entre ciertas personas. (*Vid*. *Fig*. 11).

Para el caso de las albóndigas, existen dos procesos culinarios: primero el moler, o más bien picar la carne, tarea que realizan los hombres a media noche hasta madrugada del sábado. Sin duda es un momento cansado, pues por largas horas se oyen los machetes al unísono. Posteriormente la carne pasará por el metate, actividad que realizan las mujeres, para mezclarla con el chile y el ajo —también molidos en el metate— así como los cominos. No hay que perder de vista que se combinaron los dos tipos de carne y que se elaboraron alrededor de 200 albóndigas el sábado por la mañana. (*Vid*. *Figs*. 12 y 13).

Día 3 (sábado 28 de noviembre): Día del ritual

Muy temprano, las personas recolectan leña; otros la acomodan, unos más limpian el patio, ponen la lona, recolectan flores para el arco de entrada y las guirnaldas, entre otras cosas. El ritual no sólo es el acto del Lavado de manos, es organización comunitaria que se refleja en la participación de todos los asistentes. (*Vid*. *Figs*. 14).

Los padrinos han llegado muy temprano. Igualmente, poco a poco, el grupo de músicos empiezan a instalarse.

Pasado el mediodía, la familia anfitriona, conformada por padres e hijos —los ahijados—, junto con el *huehuetlaca*, espera a los padrinos y los invitados de éstos. Se ubican en la entrada de la casa, la cual está adornada con un arco de flores de cempaxóchitl. Se dan unas palabras de bienvenida y los padrinos caminan sobre el petate que se halla en la entrada como símbolo de los invitados distinguidos. Posteriormente, se hincan y el especialista los sahuma y les da la bendición. Finalmente se disponen a pasar al patio, en donde están sus asientos. (*Vid*. *Fig*. 14).

Atrás de los padrinos se forman los ahijados, quienes portan en sus manos cortinas de cempaxóchitl y guirnaldas hechas de las mismas flores. Prosiguen a entrar los demás invitados, familiares y vecinos. El espacio central lo ocupa un altar, el cual se adorna con un mantel, y encima flores de cempaxóchitl; ahí se encuentra una imagen de la

Virgen de Guadalupe, floreros, ceras, canastas, bebidas, así como los obsequios que se darán a los ahijados. (*Vid*. *Fig*. 15).

Con voz baja, casi de una forma privada, el *huehuetlaca* se dispone a comenzar el ritual. Sienta frente al altar a los padres de los ahijados, a los ahijados y a los padrinos. Cada uno de ellos tiene un momento en el acto, incluso la música que empieza a acompañar la celebración. En primer lugar, se hace la entrega de los presentes y el cambio de ropa: desde el sombrero hasta los zapatos, incluyendo la camisa, el paliacate, morral para el caso del varón, y el huipil, los aretes, los zapatos y hasta el peinado para la mujer. (*Vid*. *Fig*. 16).

Mientras la demás gente toma cerveza y observa atentamente el ritual, el *huehuetlaca* induce a que los padres y los padrinos afirmen sus lazos de compadrazgo con una cerveza: primero, rocían un poco de ella sobre la tierra y después, beben algunos tragos. Se colecta dinero entre los invitados y, después, el *huehuetlaca* distribuye unos paliacates entre los protagonistas del ritual.

En este momento inicia el lavado de manos. Para ello el *huehuetlaca* lleva una esponja y dice unos rezos. El padre es el primero en lavar las manos a la madrina, mientras que la madre lo hace con el padrino. Posteriormente, los secan con una toalla nueva. Enseguida se prende una cera y los padres soplan sobre las manos de los padrinos. (*Vid*. *Figs*. 17, 18 y 19).

Prosigue servir los alimentos para los invitados. De la cocina salen los platos de una manera organizada, de mano en mano de hombres y mujeres hasta llegar a las mesas. Inician con las tortillas hechas a mano, albóndigas en caldillo, carne, tamales de frijoles y culminan con la papayita en dulce. Se sirve abundantemente e incluso se prepara itacate hasta para los que ayudaron. De momento, a los demás asistentes se les ofrece tamales de frijoles y cerveza; minutos después las albóndigas, el caldo, la carne y el postre. (*Vid*. *Fig*. 20).

Una vez que han terminado de comer todos los asistentes, tiene lugar el último momento del ritual. El ornato ritual del "gallito" —vara de madera en la cual fue tallada la figura de un gallito, pintada con añil— es el ornato principal, junto con los "polocos" —varitas de madera que en la punta tienen espirales del mismo material, lo que se asemejaban unas bolitas o nubes de madera pintadas de añil

en color rosa y azul—. Dichos adornos rituales se colocan en la cabeza de la madre y la madrina.

Luego tiene lugar la danza ritual del guajolote, en la cual las comadres usan sobre la cabeza unas canastas que contienen varios objetos: aguardiente, flores de cempaxóchitl, los polocos, así como ollas pequeñas. Por su parte, al guajolote se le amarra de las patas y se rola entre los hombres al momento de bailar. El baile termina con la entrega de regalos a los padrinos, entre ellos el guajolote y comida. Finalmente, tiene lugar el baile que es amenizado por sones huastecos. (*Vid. Figs.* 21 y 22).

Día 4 (domingo 29 de noviembre de 2015): la despedida

Las personas que se han quedado hasta el día siguiente, por lo general son familiares y amigos cercanos. Se comparte el desayuno consistente en tamales o carne con tortillas y café. La convivencia es grata y se crean nuevos lazos entre los asistentes. Finalmente, la mayoría comienza a partir a sus destinos —muchos a Veracruz, y otros tantos a la Ciudad de México— con sus respectivos itacates (tamales y plátanos, principalmente).

REFLEXIONES FINALES

Las personas que habitan este territorio comparten una historia en común, un territorio; comparten códigos comunes para explicar la vida y la muerte, generan una identidad que les permite reconocerse como parte de un grupo social y diferenciarse de otros. Sus instituciones sociales son diferentes a la administración pública y política, es decir, tienen modalidades distintas de organización, en las cuales destaca la vida familiar y comunitaria donde no se descarta el ambiente de conflicto. No obstante la complejidad de los vínculos sociales y familiares, el ámbito vital de los integrantes de esta comunidad y el desempeño del papel central de las actividades comunitarias suele consolidarse ritualmente, a través de aspectos de vida comunitaria, familiar y personal. Tal es el caso de este ritual.

BIBLIOGRAFÍA

BÁEZ CUBERO, Lourdes,

2009 *Saberes prácticos y actos rituales (nahuas de la Sierra Norte de Puebla)*, Tesis de Doctorado en Antropología, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

GÓMEZ MARTÍNEZ, Arturo,

2002 *Tlaneltokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos.* México: Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.

2004 "Culto a los cerros y espacio ritual en Chicontepec, Veracruz" *in*: Johanna BRODA y Catharine GOOD (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* México: INAH/UNAM, pp. 255-270.

La tiranía de la fascinación. Representación social de la pastoral en alumnos de Teología de la UCLG*

Alejandro Emiliano†

Abstract: *La Pastoral, en cuanto* praxis *cotidiana de la Iglesia en sus comunidades, tiene su origen en la enseñanza de la Teología en las universidades e instituciones destinadas a formar pastores. Pero no puede reducirse a mero conocimiento teórico trasmitido directamente a los estudiantes por los especialistas en Teología, sino que es objeto de apropiación por parte de los alumnos desde sus recursos psicosociales y tradiciones culturales. Esto significa que la pastoral, cimentada en la ortodoxia y* ortopraxis *eclesial, forma parte del conocimiento de vida cotidiana y, por tanto, es factible su estudio desde esta perspectiva. La teoría de las representaciones sociales permite el acceso a la conformación de la pastoral en cuanto pautas socioreligiosas que regirán las relaciones con los diferentes grupos de fieles, la religiosidad popular, las mayordomías y diversos grupos sociales.*

Palabras clave: *Pastoral Urbana, Teología, Pastoral, Representación Social, Vida Cotidiana.*

---

* Ponencia leída el 26 de octubre de 2016 en el auditorio fray Bartolomé de Las Casas de la Universidad Intercontinental.

† Mtro. en Pastoral Urbana (UCLG), Lic. en Psicología Social (UAM-I), Bachiller Pontificio en Filosofía (UPM-IFSAM). Coordinador de la Maestría en Pastoral Urbana (UCLG).

La teología cristiana católica, más que ser el mero estudio sobre Dios se considera como el estudio sobre la Revelación realizada en Jesucristo,[1] estudio que marca paradigmas que profundizan el ser y quehacer de la Iglesia Católica a través del tiempo. Estos paradigmas, llamados modelos eclesiológicos, impactan en la labor concreta, denominada pastoral, que realiza la Iglesia para y a través de sus fieles. Por otro lado, el desarrollo-estudio de la Teología, tanto a nivel mundial como en México, es realizado actualmente por hombres y mujeres en distintas instituciones y en distintos niveles educativos.[2] Sin embargo, el saber teológico aplicado a la pastoral por parte de teólogos y estudiantes de teología supone una asimilación de sus contenidos teóricos mediado por instancias socio-cognitivas que le darán sentido dentro de los espacios concretos de aplicación ya de manera general en las parroquias, como de manera específica con los fieles.

Para el estudio de la Pastoral[3] no es suficiente desglosar los modos de vida[4] de los estudiantes de teología construidos a partir de los

[1] "Según la doctrina de Santo Tomás, la teología es verdadera ciencia, porque parte de verdades fundamentales absolutamente ciertas (*principia*), las verdades reveladas; saca de ellas, mediante un método de argumentación estrictamente científico, nuevos conocimientos, las conclusiones teológicas (conclusiones); y las reúne todas en un sistema organizado". L. OTT, *Manual de Teología Dogmática*, Barcelona 1966.

[2] En la Ciudad de México, algunas de las instituciones educativas que ofrecen estudios teológicos a nivel licenciatura con validez oficial son: Centro de Estudios de los Valores Humanos AC (CEVHAC), Universidad Pontificia de México (UPM), Universidad Católica Lumen Gentium (UCLG). El estudio de la Teología en México no ha dejado de ser creativo aún durante la aplicación de las Leyes de Reforma en donde se definía al sistema educativo nacional mexicano como laico y gratuito, motivo por el cual otras instituciones educativas ofrecieron estudios de licenciatura en Ciencias Religiosas; tal es el caso de la Universidad Anáhuac (UA), la Universidad Iberoamericana (UIA) y Universidad La Salle, entre otras.

[3] La Pastoral se refiere a una rama de la Teología denominada técnicamente Teología Pastoral, misma que posee su propia fundamentación que la acredita como ciencia teológica y práctica. No existe una única forma de hacer pastoral, sino que, a lo largo de los siglos de existencia de la Iglesia, han ido practicándose diversos modelos o paradigmas. Este trabajo centra su interés en la representación social de la pastoral (conocimiento de la vida cotidiana). No tiene como objetivo profundizar en dichos paradigmas (conocimiento teórico especializado). Con todo existe bibliografía suficiente para indagar en dichos modelos de Teología Pastoral. Para ello el

paradigmas teológicos que propician las distintas características identitarias de las diversas casas de formación a que pertenecen dichos estudiantes, sino que se debe profundizar en la manera en que dichos conocimientos teóricos son asimilados por los individuos durante los años de estudio teológico hasta conformar la vida cotidiana de las personas que producen y reproducen dichos paradigmas. Es en el proceso de enseñanza aprendizaje de la Teología en donde el conocimiento teórico y la interacción con los profesores trasmutan en práctica pastoral dentro de la vida cotidiana de los alumnos; es en ese espacio en donde se reproducen o crean nuevos paradigmas pastorales que regirán la atención a los fieles. En otras palabras: es entre los estudiantes de Teología en donde la pastoral se vuelve vida cotidiana, porque es en la apropiación simbólica de los contenidos teológicos en donde la práctica pastoral adquiere sentido; es allí donde se construye socialmente una cierta estructura cognitiva, actitudinal y comportamental respecto a la pastoral.[5]

---

lector puede recurrir al texto de Á. GRANADOS, *Identidad y Método de la Teología Pastoral. Ocho protagonistas del debate contemporáneo*, Valencia 2010.

[4] Hay una distinción teórico-metodológica entre los estudios sobre los modos de vida y la vida cotidiana. Diferencia marcada por la profundización en el significado de los comportamientos del ser humano, ya desde los elementos descriptores de los modos de vida a partir de las estructuras sociales, económicas, políticas y religiosas o desde la manera en que el propio individuo asimila los diferentes elementos de la realidad social y hace un todo coherente significativo (la vida cotidiana) de su actuar desde sí y para sí. *Cfr*. A. LINDÓN, «De la vida cotidiana a los modos de vida» *in*: E. PATIÑO, *Cultura y territorio. Identidades y modos de vida. 2o. Congreso RNIU: Investigación Urbana y regional.* México 2001, pp. 15-28.

[5] Los documentos del Magisterio de Iglesia muestran la importancia de la enseñanza de la Teología y su asimilación en las estructuras de la vida cotidiana en los estudiantes. Un ejemplo de ello es el documento del Concilio Vaticano II conocido como *Optatam Totius* que en su número 15 dice: «En el modo de enseñar infúndase en los alumnos el amor de investigar la verdad con todo rigor, de respetarla y demostrarla juntamente con la honrada aceptación de los límites del conocimiento humano. Atiéndase cuidadosamente a las relaciones entre la filosofía y los verdaderos problemas de la vida, y las cuestiones que preocupan a las almas de los alumnos, y ayúdeseles también a descubrir los nexos existentes entre los argumentos filosóficos y los misterios de la salvación que, en la teología superior, se consideran a la luz de la fe». PABLO VI, «Decreto sobre la formación sacerdotal» en *Documentos completos del Vaticano II*, México 1990.

1. Representación social y vida cotidiana

La vida cotidiana no debe pensarse como el mundo objetivo en el cual las ciencias duras llevan a cabo sus investigaciones; tampoco puede asumirse como una realidad inaccesible debido a lo subjetivo de la experiencia de cada uno de los individuos de una sociedad. La vida cotidiana es una construcción elaborada socialmente con elementos objetivos y subjetivos, tanto de cada individuo y de los diversos grupos que componen una determinada unidad social, cuanto de los elementos significativos que permiten la reproducción de sus modos de vida, incluyendo la interacción de estos niveles analíticos. Así, la estructuración de los mundos de la vida cotidiana da forma a una realidad intersubjetiva que puede ser comprendida en su dinámica vital.[6]

En pocas palabras, el conocimiento «espontáneo», «ingenuo» que tanto interesa en la actualidad a las ciencias sociales, ese que habitualmente se denomina conocimiento de sentido común, o bien pensamiento natural, por oposición al pensamiento científico. Este conocimiento se construye a través de nuestras experiencias, pero también de las informaciones, conocimientos, y modelos de pensamiento que recibimos y trasmitimos a través de la tradición, la educación y la comunicación social. De este modo, este conocimiento es, en muchos aspectos, un conocimiento socialmente elaborado y compartido… En otros términos, se trata de un conocimiento práctico. Al dar sentido, dentro de un incesante movimiento social, a acontecimientos y actos que terminan por sernos habituales, este conocimiento forja las evidencias de nuestra realidad consensual, participar en la construcción social de nuestra realidad, para emplear una expresión de quienes lo han elevado a dignidad de objeto de una nueva sociología del conocimiento.[7]

La manera en que cualquier persona conoce el mundo se encuentra configurada desde aquello que los conocedores dicen de la realidad, sin que importe mucho a qué realidad se refiera la sistematización

---

[6] *Cfr*. P. BERGER, & T. LUCKMANN, *Construcción social de la realidad*, Buenos Aires 1999.

[7] D. JODELET, «La representación social: fenómenos, concepto y teoría», *in*: S. MOSCOVICI, *Psicología Social II. Pensamiento y vida social, Psicología social y problemas sociales*, Barcelona 1985, p. 473.

del conocimiento elaborado por los expertos.[8] Pero el individuo no queda pasivo ante las opiniones expertas, sino que busca apropiarse de dichos contenidos a través de los grupos en donde interacciona y las adecua para hacer frente a la experiencia del mundo que vive día a día.

La teoría de las representaciones sociales[9] profundiza en el conjunto de procesos psicosociales mediante los cuales los grupos humanos reincorporan, al mundo de la vida, las producciones cognitivas realizadas por las operaciones especializadas de los grupos de expertos y permite ingresar a las estructuras de la vida cotidiana a través de un constructo teórico, socialmente construido, que le servirá al individuo, a partir de diversos elementos definitorios de un contexto (anclaje), responder a una cierta situación, pero desde la articulación de los contenidos, asimilados y significados previamente, dentro de una estructura dinámica e identificada con un concepto definitorio general (objetivación).[10]

Las representaciones sociales pueden ser definidas como una forma de conocimiento social, es decir, una manera de interpretar y de pensar nuestra realidad cotidiana, una forma de conocimiento social que permite fijar, por medio la actividad mental desplegada por individuos y grupos, la posición de los mismos en relación con situaciones, acontecimientos, objetos y comunicaciones que les conciernen.

> El concepto de representación social designa una forma de conocimiento específico, el saber de sentido común, cuyos contenidos manifiestan la operación de procesos generativos y funcionales socialmente caracterizados. En sentido más amplio, designa una forma de pensamiento social […] Las representaciones sociales constituyen modalidades de pensamiento

[8] *Cfr.* J. MANJARREZ, G. CARRILLO, M. LÓPEZ, «¿Qué idea tienen los adolescentes de secundaria de la familia?» *in*: UAM-I, *Polis. Estudios psicosociales, sociológicos y políticos*, México 1999, pp. 154-155.

[9] *Cfr.* S. MOSCOVICI, *El Psicoanálisis, su imagen y su público*, Buenos Aires 1979.

[10] *Cfr.* MOSCOVICI, *id.*; D. JODELET, «La representación social: fenómenos, concepto y teoría», *in*: *Psicología Social II. Pensamiento y vida social, Psicología social y problemas sociales*, S. Moscovici, Barcelona 1985, pp. 469-494; J. ABRIC, *Prácticas sociales y representaciones*, México 1994; O. RODRÍGUEZ, C. CADENA, D. SALDÍVAR, A. MENDOZA, «Representación social de la democracia: de lo ideal a lo real», *in*: UAM-I, *Polis*, México 1998, pp. 33-55.

práctico orientados hacia la comunicación, la comprensión y el dominio del entorno social, material e ideal. En tanto que tales, presentan características específicas a nivel organización de los contenidos, las operaciones mentales y la lógica […] La caracterización social de los contenidos o de los procesos de representación ha de referirse a las condiciones y a los contextos en los que surgen las representaciones, a las comunicaciones mediante las que circulan y a las funciones a las que sirven dentro de la interacción con el mundo y los demás.[11]

En tanto que fenómenos, las representaciones sociales se presentan bajo formas variadas, más o menos complejas. Imágenes que condensan un conjunto de significados; sistemas de referencia que nos permiten interpretar lo que nos sucede, e incluso, dar sentido a lo inesperado; categorías que sirven para clasificar las circunstancias, los fenómenos y a los individuos con quienes tenemos algo que ver; teorías que permiten establecer hechos sobre ellos. Y a menudo, cuando se les comprende dentro de la realidad concreta de nuestra vida social, las representaciones sociales son todo ello junto.[12]

Integra, de igual manera, el sentido común del individuo, en cuanto conocimiento práctico, para enfrentar las situaciones diarias de la vida.

Las representaciones sociales nos familiarizan con lo extraño, de acuerdo con las categorías de nuestra cultura. En esta consideración se sintetiza la gran importancia de aquéllas para la comunicación y la convivencia de grupos y personas. Constituyen sistemas de interpretación cuya utilidad estriba en orientar las informaciones de los sujetos hacia el conocimiento de la realidad. Las representaciones determinan los canales existentes entre el ámbito de la cognición humana y las relaciones sociales, entre la comunicación y el pensamiento colectivo.[13]

Hay que evitar dos riesgos. El primero, la reducción de la representación social a un acontecimiento interno del individuo por estar meramente constituida como una forma de conocimiento donde lo

---

[11] D. Jodelet, D. «La representación social: fenómenos, concepto y teoría», *in*: S. Moscovici, *Psicología Social II. Pensamiento y vida social, Psicología social y problemas sociales*, Barcelona 1985, p. 475.

[12] Jodelet, «La representación social», *in*: Moscovici, *Psicología Social II*, p. 472.

[13] Rodríguez, Cadena, Saldívar, Mendoza, «Representación social de la democracia: de lo ideal a lo real», *in*: UAM-I, *Polis*, p. 33.

social tan sólo interviene de forma secundaria. El segundo, la disolución de la actividad individual en la representación social, dados los fenómenos culturales o ideológicos que están por encima del individuo.

Lo social interviene ahí de varias maneras: a través del contexto concreto en que se sitúan los individuos y los grupos; a través de la comunicación que se establece entre ellos; a través de los marcos de comprensión que proporciona su bagaje cultural; a través de los códigos, valores e ideologías relacionados con las posiciones y pertenencias sociales específicas y, antes que nada, concierne a la manera cómo nosotros, sujetos sociales, aprehendemos los acontecimientos de la vida diaria, las características de nuestro medio ambiente, las informaciones que en él circulan, a las personas de nuestro entorno próximo o lejano.[14]

La representación social de la pastoral en alumnos de Teología permite visualizar la vida cotidiana de los estudiantes de Teología respecto de sus referencias de la práctica pastoral; es decir, muestra la apropiación del conocimiento teórico enseñado en las aulas y vertido en el conocimiento práctico, o sentido común, de estos estudiantes, pues es en ese sentido común donde se da el andamiaje entre creencias, ideas, actitudes y comportamientos, así como la construcción, deconstrucción y reconstrucción de la realidad social de los entornos físicos y simbólicos preexistentes, mismos que dan sentido a la pastoral.

2. Metodología

Este estudio psicosocial trata de explorar la representación social de la pastoral en estudiantes de la licenciatura presencial en Teología de la Universidad Católica Lumen Gentium (UCLG). Tiene un carácter exploratorio debido a una doble escasez: estudios sobre este tipo de población y respecto del tema de la pastoral desde la vida cotidiana. Por otro lado, pretende describir los elementos y la dinámica de dicha representación social.

Los estudiantes de la licenciatura presencial en Teología de la UCLG inscritos en todos los cursos del ciclo 2015-2016 fueron 115.

---

[14] JODELET, «La representación social: fenómenos, concepto y teoría», *in*: MOSCOVICI, *Psicología Social II*, p. 473.

De esta población se tomó dos muestras aleatorias simples sin reemplazo por cuotas respecto a los diversos grados de la licenciatura. Cada muestra constó de 23 alumnos, mujeres y varones. A la primera muestra se le aplicó el cuestionario de asociación libre, mientras que la segunda muestra realizó el cuestionario de caracterización. El levantamiento de datos se realizó durante el mes de noviembre de 2015. Ambos instrumentos contenían un cuestionario anexo para obtener datos generales de los alumnos con la finalidad de realizar un análisis estadístico descriptivo de las muestras.

Los datos del cuestionario de asociación libre fueron organizados de acuerdo al contenido que los propios estudiantes atribuyeron a sus palabras respecto de las categorías: positivo o negativo, ideológico o pragmático, así como de los actores identificados[15]. Cada una de las palabras dentro de las categorías es denominada descriptora, dado que el contenido de cada descriptor incluye muchos elementos cognitivos, emotivos, actitudinales y comportamentales que permiten describir como un conjunto de nociones el concepto al que hace referencia cada una de las palabras-descriptor. Los descriptores obtenidos integraron el segundo instrumento.

TABLA 1

RESUMEN DE CATEGORÍAS DE LA ASOCIACIÓN LIBRE

ACTORES	IDEOLÓGICO		PRAGMÁTICO	
	Positivo	Negativo	Positivo	Negativo
Jesucristo Pastor Misioner@s Destinatarios	Fe Evangelio Comunión Comunidad Guía Iglesia	Liturgia Responsabilidad Obediencia	Servicio Evangelización Parroquia	Trabajo Planeación

El instrumento de caracterización quedó conformado por los 18 descriptores obtenidos del análisis realizado sobre los datos del instrumento de asociación libre tal como se observa en la tabla 1. Se solicitó, mediante el instrumento de caracterización, que cada estu-

[15] *Vid*. TABLA 1. RESUMEN DE CATEGORÍAS DE LA ASOCIACIÓN LIBRE.

diante de la muestra realizara una nueva categorización de los descriptores de acuerdo a un continuum: de lo más característico a lo menos característico de la Pastoral. A la caracterización que los alumnos hicieron de los descriptores se aplicó las técnicas ANASIM,[16] con el propósito de reconstruir la organización de los descriptores en un grafo[17] que mostrará la estructura de la representación social con la que los alumnos de Teología configuran una situación explícita de pastoral. Para estos análisis se utilizaron los programas IBM SPSS Statistics 20.0 y Grafos 1.3.5.

Una vez realizada la descripción general de la representación social, en el estudio se realizaron dos grafos más con el fin de profundizar en la caracteriología realizada por los alumnos respecto de la pastoral.

3. Resultados

La licenciatura presencial de Teología de la UCLG cuenta con cuatro grupos ordinarios y un grupo extraordinario denominado "programa especial"; este último grupo estudia materias sueltas de los cuatro cursos ordinarios de Teología. Destaca el grupo I Teología, con el mayor número de alumnos (30.4%); entre los grupos de II Teología y IV Teología hay una pequeña diferencia (23.9%, 21.3% de alumnos inscritos respectivamente); el grupo de III Teología cuenta con el 19.6% de alumnos, mientras que el grupo del programa especial tiene sólo 4.3% de estudiantes.[18]

[16] ANASIM: Técnicas de Análisis de Similitudes.

[17] Grafo: Figura geométrica que muestra las distancias, relaciones y porcentaje de elecciones entre los descriptores de la representación social. En el caso específico de las representaciones sociales se denomina Árbol Máximo al grafo resultante de la caracterización realizada por los individuos que participan en la investigación.

[18] *Cfr.* TABLA 2. GRUPOS DE TEOLOGÍA.

TABLA 2

GRUPOS DE TEOLOGÍA

	Frecuencia	Porcentaje
I Teología	14	30.4
II Teología	11	23.9
III Teología	9	19.6
IV Teología	10	21.7
Programa especial	2	4.3
Total	**46**	**100.0**

La muestra se refiere a personas en su mayoría jóvenes (65%), quienes tienen una media de edad de 28.5 años, pero las edades de los alumnos oscilan entre 19 y 48 años.[19]

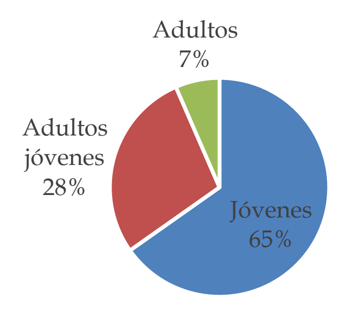


FIGURA 1. RANGOS DE EDAD DE ESTUDIANTES DE TEOLOGÍA, UCLG

Dentro de la muestra hay una predominancia de varones (93.5%). Una explicación factible para el bajo número de mujeres (6.5%) es que los estudios teológicos son requeridos para aquellas personas que aspiran a la ordenación sacerdotal, ministerio eclesial reservado a varones. Sin embargo, el estudio de licenciatura presencial en Teología en la UCLG es mixto, consecuente con la reglamentación oficial de la Secretaría de Educación Pública (SEP).

---

[19] *Vid*. FIGURA 1. RANGOS DE EDAD DE ESTUDIANTES DE TEOLOGÍA, UCLG

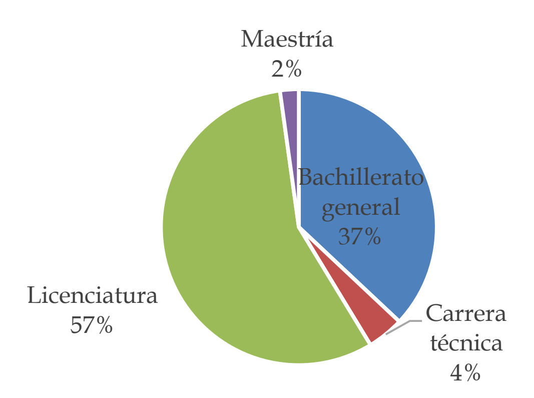


FIGURA 2. NIVEL EDUCATIVO PREVIO AL ESTUDIO DE LA LICENCIATURA PRESENCIAL EN TEOLOGÍA

Estos estudiantes, antes de iniciar los estudios teológicos, cursaron otros niveles escolares:[20] el 37% concluyó el bachillerato general, el 4.3% una carrera técnica, el 56.5% una licenciatura y tan sólo el 2.2% estudió una maestría. La información anterior es relevante, debido a que los estudios de licenciatura en Teología serían una forma de especialización para casi el 60% de los alumnos, lo cual se ve reforzado por los cursos propedéuticos para aquellos estudiantes que no cuentan con un bagaje filosófico mínimo. Los datos indican que el 76.1% de los alumnos de la muestra cuenta con estudios de licenciatura en Filosofía, mientras que el 21.7% realizó un curso propedéutico en Filosofía. Sólo un 2.2% no cuentan con estudios previos de filosofía en ningún nivel.

[20] *Vid*. FIGURA 2. NIVEL EDUCATIVO PREVIO AL ESTUDIO DE LA LICENCIATURA PRESENCIAL EN TEOLOGÍA.

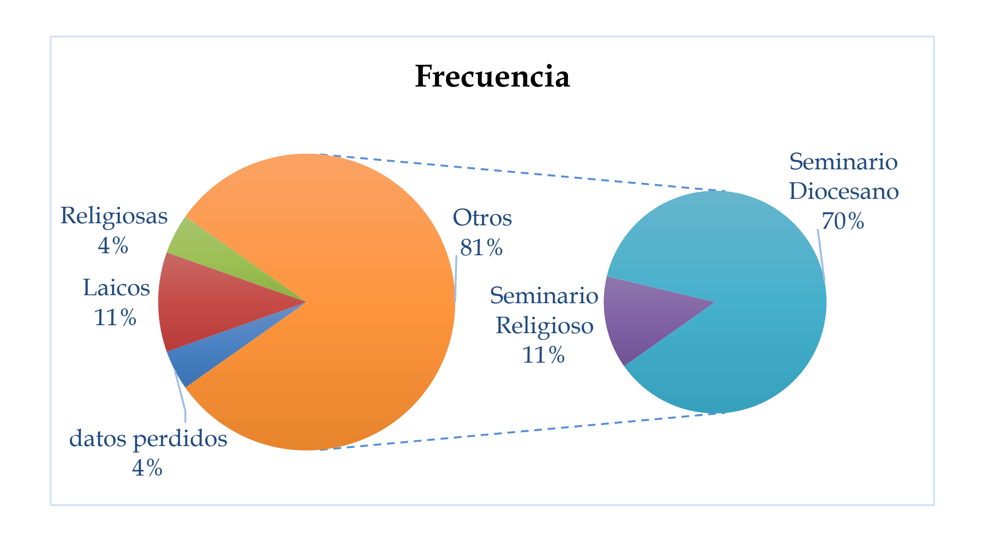


FIGURA 3. CASA FORMATIVA DE LOS ALUMNOS DE LA LICENCIATURA PRESENCIAL EN TEOLOGÍA

Por otro lado, como se puede observar en la Figura 3, del total de la muestra de alumnos, el 81% son seminaristas, es decir, alumnos que estudian esta licenciatura como requerimiento para acceder a la ordenación sacerdotal; el 11% son laicos y sólo el 4% son mujeres que pertenecen a una comunidad religiosa femenina. De los alumnos seminaristas, el 70% pertenece a algún seminario diocesano, y el restante 11% pertenece a uno de los seminarios religiosos.

La TABLA 3 señala que el 8% de los estudiantes de la licenciatura presencial en Teología consideran que trabajan, mientras que el 83% no lo hacen. A pesar de que el cuestionario se refería al trabajo remunerado, el 2% tanto de seminaristas diocesanos como religiosos consideran que sí trabajan, aunque no queda claro si la actividad pastoral que realizan la consideran como trabajo remunerado.

TABLA 3

¿Trabajas?

CASA FORMATIVA	NO (%)	SÍ (%)	DATOS PERDIDOS (%)
Seminario Diocesano	63	2	5
Seminario Religioso	9	2	0
Laico	7	4	0
Religiosas	4	0	0
Datos perdidos	0	0	4
TOTALES	83	8	9

3.1. ¿Pastoral? ¿Qué es eso?

La representación social de la Pastoral contiene esquemas cognitivos, actitudinales y comportamentales. Los esquemas cognitivos permiten discernir si la situación a la que se enfrenta es nueva o conocida para el individuo. La valoración cognitiva permite poner en práctica los recursos actitudinales del propio individuo de modo que sienta cercanía o lejanía a dicha situación (esquemas actitudinales). De acuerdo con el esquema actitudinal puesto en marcha por la valoración cognitiva del sujeto, éste elige los recursos con que cuenta para responder a lo que la situación le exige.

En el caso concreto de los alumnos de Teología, su representación social de la Pastoral[21] queda representada por la FIGURA 4.

[21] A lo largo del trabajo se colocarán los valores de la representación social de la Pastoral a pie de página, con algunas anotaciones respecto de la interpretación, con miras a una lectura más amigable para los lectores no familiarizados con el análisis cuantitativo. No se ha querido omitir dicha información para que el estudio no carezca de rigor científico dentro de las disciplinas de ciencias sociales, en general, y de Psicología Social, en particular.

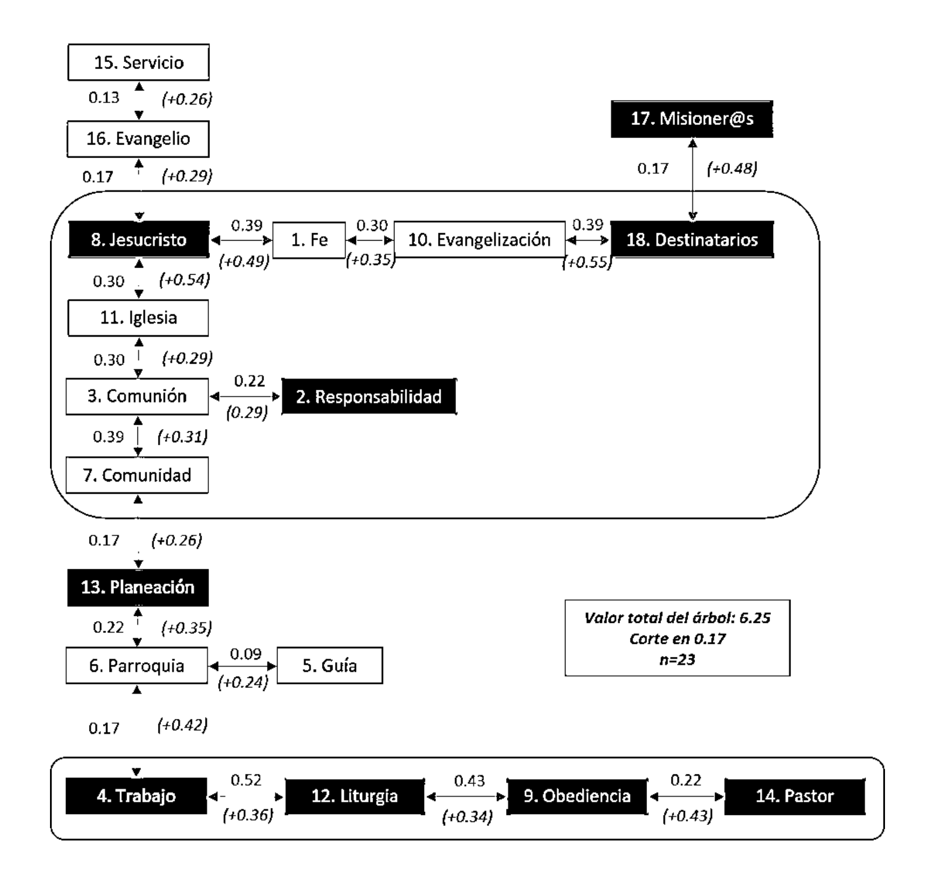


FIGURA 4. REPRESENTACIÓN SOCIAL DE LA PASTORAL EN ESTUDIANTES DE LA LICENCIATURA EN TEOLOGÍA DE LA UCLG

Cuando el estudiante de Teología enfrenta una explícita situación de pastoral se disparan dos esquemas cognitivos definidos: uno que corresponde a la actitud positiva, que puede traducirse como gusto por la pastoral (recuadro superior de la Figura 4), y otro, que corresponde a la actitud negativa, misma que causa cierto desagrado (recuadro inferior de la FIGURA 4).

3.2 ¡Bienvenida la Buena Nueva! La ortodoxia carismática

La representación social de la Pastoral está compuesta por tres partes: una que muestra la estructuración de lo más característico de la

pastoral (dimensión positiva); otra con lo menos característico (dimensión negativa), y una tercera que las une (función gestora).

La dimensión positiva proporciona esquemas actitudinales a los alumnos de Teología que pondrán en práctica para favorecer y propiciar la realización de la acción pastoral.[22] Así, la pastoral suscita la idea de que todo trabajo se realiza en *comunión* con la cabeza visible y legítima; porque en donde se vive y ofrece la pastoral tiene lugar un trabajo común entre los fieles cristianos para construir una *comunidad* denominada *Iglesia*, centro de la experiencia del anuncio de *Jesucristo*. Anuncio que realizado en los diversos campos de la pastoral, implica *responsabilidad*, requiere de una actitud personal de trabajo, compromiso, disposición y entrega total para responder al llamado hecho a cada cristiano de modo que se colabore con la labor pastoral, vertida en un plan pastoral y a cargo de un responsable.

Si bien es cierto que, hasta este momento, la pastoral referida por los estudiantes de teología muestra una cabeza visible que funge como responsable legítimo, la representación social de la pastoral no brinda indicios explícitos sobre la persona o individuo en quien se encarna este rol socio religioso. Esta ambigüedad permite que esta aparente indefinición sea plástica y pueda ser extendida a los diversos agentes de pastoral de acuerdo con sus funciones y ministerios.

[22] La dimensión positiva de la representación social de la Pastoral tiene en su centro al ítem *Jesucristo*, que es considerado un actor de la pastoral; este ítem tiene dos ligas, uno con *Fe* (39% de elecciones, +0.49 de correlación) y otra con *Iglesia* (30% de elecciones, +0.54 de correlación). En importancia le siguen las ligas entre *fe* y *evangelización* (30% de elecciones, +0.35 de correlación) así como *evangelización* y *destinatarios* (39% de elecciones, +0.55 de correlación). En otra dirección del ítem *Jesucristo* se hallan las ligas entre las parejas de *Iglesia* con *comunión* (30% de elecciones, +0.29 de correlación) así como la de *comunión* con *comunidad* (39% de elecciones, +0.31 de correlación). Todavía se presenta una liga más entre *comunión* con *responsabilidad* (22% de elecciones, +0.29 de correlación). Si se dice que el ítem *Jesucristo* se halla al centro es debido a sus valores de correlación superiores a los de *comunión*, a pesar de que compartan el mismo porcentaje de elecciones; además de que el ítem de *comunión* se une al ítem de *responsabilidad* considerado por los estudiantes de Teología como ideológico negativo.

El mencionado responsable legítimo de la Pastoral, en última instancia es *Jesucristo*, cabeza de la *Iglesia*. Él es el fundamento, mensaje y destino. No es contenido teórico sino experiencia de vida; en este sentido es *fe*. Esta *fe* toma vida, se concreta, se objetiva, en la *evangelización*.

Los individuos del estudio saben que la *evangelización* es un proceso de *enseñanza-aprendizaje* y *crecimiento* en dos direcciones: de la propia pastoral y de los fieles. Una instancia para realizar la *evangelización* es la *catequesis*, donde los fieles reciben *formación* a través de diversos *talleres*. Para ello se requiere *salir*, conocer la *realidad* en que se va a desarrollar la acción pastoral y llevar a cabo un *diálogo*. Así adquiere importancia la *visita* domiciliaria en que se basa el ejercicio pastoral.

La *evangelización* tiene *destinatarios* muy definidos, pues está dirigida a la *diversidad* de *grupos* que son identificados según la etapa de desarrollo de las personas (*jóvenes*, *adultos*); según las necesidades específicas que los caracterizan (*pobres, enfermos*), o según su estado de vida (*familia*); sin olvidar que cada uno de estos grupos son una respuesta *vocacional* que la misma Iglesia propone a sus fieles para que sepan qué camino tomar, tarea que inician tanto el Obispo como los sacerdotes.

Esta parte positiva de la representación social de la pastoral en los alumnos de la licenciatura en Teología muestra el anclaje en diversos conceptos de la ortodoxia que han ido adquiriendo a lo largo de su formación. Baste consultar la Carta Encíclica de Papa Juan Pablo II, *Catechesi Tradendae*, en su primer numeral para corroborarlo.[23] En otras palabras, la parte positiva de la representación social tiene el esperado contenido cognitivo de la ortodoxia católica y genera la

---

[23] «LA CATEQUESIS ha sido siempre considerada por la Iglesia como una de sus tareas primordiales, ya que Cristo resucitado, antes de volver al Padre, dio a los Apóstoles esta última consigna: hacer discípulos a todas las gentes, enseñándoles a observar todo lo que Él había mandado [Cf. Mt 28, 19 s]. Él les confiaba de este modo la misión y el poder de anunciar a los hombres lo que ellos mismos habían oído, visto con sus ojos, contemplado y palpado con sus manos, acerca del Verbo de vida [Cf. 1 Jn 1, 1]. Al mismo tiempo les confiaba la misión y el poder de explicar con autoridad lo que Él les había enseñado, sus palabras y sus actos, sus signos y sus mandamientos. Y les daba el Espíritu para cumplir esta misión». JUAN PABLO II. *Cathequesi Tradendae. La catequesis en nuestro tiempo,* México 1979.

actitud favorable a la realización de la acción pastoral por lo gratificante en la realización de la propia tarea. De este modo, parte de los comportamientos en la realización de la acción pastoral están sustentados en la ortodoxia y conllevan emociones y sentimientos favorables que facilitan dicha acción eclesial.

3.3 ¿Qué hago con la Ley? La ortopraxis *normativa*

La representación social de la Pastoral tiene una parte negativa marcada por los ítems que se consideran no característicos de la propia acción pastoral.[24] Esta parte no favorable incluye esquemas actitudinales que se pondrán en práctica y que, de una manera u otra, obstaculizarán la realización de la tarea.

La Pastoral requiere de gran *trabajo* puesto que implica esfuerzo, organización y dedicación por parte de quienes son responsables de la acción pastoral. Además, necesita tanto de los *materiales* apropiados para poder transmitir la enseñanza, como de una gran creatividad para innovar, de modo que la evangelización sea viva y atractiva. Esta caracterización es exigida a quienes realizan la pastoral sin importar que deban aprender habilidades nuevas o ya las tengan, lo cual se traduce en un mayor esfuerzo del propio individuo que realiza pastoral y esto conlleva cierto disgusto.

Un aspecto particular en que se concreta la caracterización anterior se plasma en la *Liturgia*, "puesto que se necesita de una formación litúrgica que vaya de la mano con la pastoral". Esta situación pone de manifiesto una cierta ruptura entre la exigencia de innovación y el cumplimiento de la reglamentación propia de cada acto de culto oficial, es decir, pareciera que la *liturgia* pone límites a la innovación y creatividad que exige la pastoral. Se hace presente el segundo aspecto a tener en cuenta: la *ortopráxis* en cuanto recto modo de ac-

[24] La parte inferior del árbol corresponde a lo menos característico de la representación social de la Pastoral (dimensión negativa). Esta parte solo cuenta con 4 ítems en una estructura lineal, aparentemente rígida. La pareja con mayor número de elecciones fue la de *trabajo* con *Liturgia* (52% de elecciones, +0.36 de correlación). La pareja que le sigue por su número de elecciones fue *liturgia* con *obediencia* (43% de elecciones, +0.34 de correlación). Por último, fue la pareja de *obediencia* con *pastor* (22% de elecciones, +0.43 de correlación). Esto queda corroborado con el posterior análisis de cliqués.

tuar del fiel cristiano y recto modo de realizar los actos de culto oficial.

Sin duda alguna, la *ortopraxis* tiene una vinculación directa con la *obediencia,* porque quien dirige la pastoral debe obedecer al Obispo, máxima autoridad, de modo que se dé el seguimiento de actividades sin ningún cuestionamiento; esta situación es percibida por los estudiantes de Teología con una práctica que no debería caracterizar al ejercicio del *pastor* porque éste "ayuda a dirigir al rebaño y a estar él" y "es propio del pastor velar por el trabajo evangelizador". Quizá deba traducirse como una petición de confianza de aquellos que, habiendo respondido desde la fe a Jesucristo para colaborar en la evangelización, serán colaboradores del Obispo, porque como adultos, no sólo saben su responsabilidad sino el compromiso contraído con la misión a la que fueron llamados y formados durante todos los años de estudio. Lo anterior conlleva una petición más profunda, la de ser acompañados más que vigilados.

3.4 La parroquia: disputa entre ortodoxia y ortopraxis

No se puede dejar de señalar los tres conceptos que se encuentran en medio del contenido que los estudiantes de Teología consideran característico y no característico de la pastoral: *Parroquia*, *planeación* y *guía*.

Estos tres conceptos aparecen como una unidad aparte en el árbol máximo de la representación social de la pastoral y que enlaza los componentes descritos en los apartados anteriores, mismos que se han identificado con la ortodoxia carismática y la ortopráxis normativa. [25]

Tanto la parte positiva como la negativa de esta representación social no son entidades abstractas que deambulen entre los espacios vacíos, sino que son constructos teóricos que exigen una concretización para que se manifiesten los esquemas actitudinales y comportamentales que conllevan. Este espacio es la *parroquia* porque "es el lugar más propio para el trabajo pastoral" y "en ella tiene una base

[25] En este trío de descriptores (*Cfr.* FIGURA 4) destaca la relación entre la pareja *parroquia* y *planeación* (22% de elecciones, +0.35 de correlación) por sobre la relación entre *parroquia* con *guía* (9% de elecciones, +0.24 de correlación)

sólida para la vida de la Iglesia". Es en la *parroquia* donde debiera darse "un *compromiso* de todos los miembros de un ministerio parroquial" en "una *actividad* que se realiza en el campo religioso", pero como una *acción* "que abarca distintos campos".

Si bien estos tres constructos conllevan una visión positiva respecto a la pastoral, se ven estructurados en la *planeación*, porque en ella se han de proponer y realizar planes concretos de trabajo, así como una *aplicación* necesaria de todo Plan Pastoral mediante un *programa* con una visión clara de los objetivos. Sin embargo, a pesar de vislumbrar las ventajas de la *planeación*, no deja de ser vista como algo *tedioso*, en la cual se programan reuniones para programar más reuniones sin sentido, dejando de lado la necesidad de una práctica pastoral.

Uno de los conceptos presentes en la representación social, pero desconectado del resto por sus valores numéricos, es el de *guía*. Este término se refiere a que "debe haber alguien que muestre un camino al rebaño", "alguien que debe pastorear" y "una cabeza que guíe" dentro de una connotación de *enseñanza* (en el sentido de vida a todas las generaciones) y *amor*… porque "me llama a trasmitir a Cristo con amor, sólo así se logran los sueños de Dios".

Estos son aspectos afectivos vinculatorios en favor de la pastoral, sin embargo, no se le atribuyen al *pastor*, sino a "alguien" anónimo y ausente, quizá porque la imagen del *pastor* que muestra la representación social del pastoral remite a la autoridad que vigilia y fiscaliza, acciones que marcan una distancia emocional y afectiva de quienes se sienten vigilados y fiscalizados más no acompañados ni comprendidos desde una enseñanza amorosa que los vincule a la figura del *pastor*. Este aspecto es crucial en su casi ausencia, podría interpretarse como un anhelo profundo de relación vinculatoria que permita ser sostenido e impulsado en la propia labor de *evangelización* a semejanza del Buen Pastor, Jesucristo, el Señor.

3.5 ¿Y el Evangelio? El servicio de la Iglesia para el mundo

Al observar el árbol máximo de la representación social de la Pastoral se observan tres ítems que no están integrados ni a la parte más característica de la Pastoral (positiva) ni a la menos característica (negativa). Tampoco se encuentran ligadas a la parte mediadora de

la *parroquia* con su *planeación* y *guía*.[26] Entonces, ¿qué significa que estén ligadas a la parte positiva pero no con una correlación más importante?

El aspecto carismático de esta representación impulsa a la evangelización, pero se negocia con el aspecto normativo por medio de la estructura parroquial. Situación que se espera dado que la acción pastoral implica a toda la Iglesia y se asume como organizada y orgánica. Es una negociación al interior de la propia Iglesia (*ad intra*). Sin embargo, la acción eclesial no es autoreferencial, pues está orientada a los *destinatarios*, quienes, por definición, no están dentro o cerca de la iglesia; son ellos quienes recibirán la influencia de la *evangelización*. Esto quedó claro respecto al aspecto carismático.

Ahora, si los ítems de *Evangelio*, *Servicio* y *Misioneros* no son parte del mencionado aspecto carismático es debido a que, por su orientación, requieren de negociación con el mundo, de ahí el reto de la misión de la Iglesia (*Ad extra*): "Id por todo el mundo y proclamar la Buena Nueva" (Mc 16, 15).

La acción de la Iglesia hacia el mundo requiere de misioneros y misioneras ("valientes, entregados a la vida para llevar la Buena Nueva"), que trabajen en *equipo* (dado que "una sola persona no lo puede hacer") coordinado por un encargado ("quien debe saber trabajar con todos los ministerios"). Estos misioneros son los actores o agentes encargados de la negociación con el exterior de la Iglesia. Dicha negociación no se realiza con los criterios personales o endogrupales de los mismos *misioneros* sino con los criterios de una instancia superior que dispone "el contenido de la pastoral" "como fuente de que disponemos": el E*vangelio*.

[26] El corte analítico que permite la interpretación del árbol máximo se realizó al 17% por ello *parroquia*, *planeación* y *guía* quedan fuera de lo más característico y lo menos característico de la Pastoral. Sin embargo, entre *parroquia* y *planeación* se da el 22% de elecciones con +0.35 de correlación, lo que indica que debe tenerse en cuenta para la interpretación de la Representación Social en cuestión. Sin embargo, llama la atención que entre *parroquia* y *guía* exista solo el 9% de elecciones con una correlación de +0.24 (resultados por debajo de los estándares previstos), pues al confrontar estos resultados con el análisis cualitativo de la asociación aparece una gran carga significativa sobre la función de *guía*.

Los estudiantes de Teología refieren al *Evangelio* no como una normativa de vida sino como un *mensaje* "concreto que se trasmite" mediante la *promoción* del mismo, pero dentro de la cultura, ya que "hay que hacer del evangelio algo cercano y no lejano a esa cultura". La promoción y el acercamiento al contexto cultural de los *destinatarios* se logran a través del *servicio*.

"Al referirse al servicio pastoral es necesario tener en cuenta que se hará para acompañar", "siempre al servicio de la comunidad", eso "es algo esencial"; "la acción principal es la de estar al servicio de todos", pero "si no se trabaja con la pastoral no se logra nada, se requiere de un servicio completo" que entraña *cuidar*, *ayudar* con *alegría*, *atención* y *escucha*. "Implica cuidar y llevar por buen sendero al pueblo esto principalmente le compete al párroco", "no sólo basta guiar, se debe cuidar, vigilar, ocuparse, trabajar, estar ahí donde se debe", porque "los cristianos de hoy necesitan una pastoral que los ayude a crecer como tales" y que sea "un servicio que ofrece ayuda también a los necesitados espiritualmente". Porque "la pastoral requiere atender las necesidades del pueblo de Dios" y para ello "hay que saber escuchar para atender las necesidades demandadas". Esa atención de necesidades debe llevarse a cabo desde el propio contenido cultural de los *destinatarios* lo que significa que "la pastoral requiere estar *ad hoc* con la costumbre, tradición del lugar específico". "Siempre el servicio a Cristo me llena de alegría, y relaciona la pastoral con un servicio".

3.6 ¿Id a todo el mundo...?

Los alumnos de la licenciatura en Teología indican que "la misma pastoral implica llevar el evangelio a quien no lo conocen aún", "porque se busca acercar el evangelio a aquellos que no lo conocen o se han alejado"; de modo "que la pastoral hoy ha de ser fundamentalmente evangelizadora". Pero, "¿cuál es el fin? Mostrar a Cristo, por lo que ya hay muchos medios, pero algunos son despreciados".

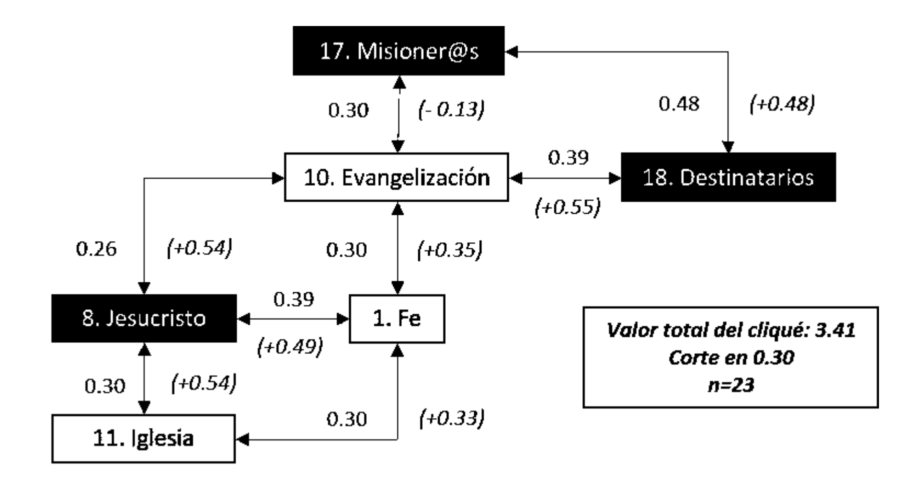


FIGURA 5. CLIQUÉ SOBRE LO CARACTERÍSTICO DE LA PASTORAL

En otras palabras, para los estudiantes de Teología, se sobreentiende que los *misioneros* deben llegar a los *destinatarios* y que, cuestión obvia, ese acercamiento se encuentra relacionado con la *evangelización*. Sin embargo, la representación social de la pastoral no presenta una relación muy significativa entre los *misioneros* y la *evangelización*, situación que entraña cierta ambivalencia en la acción de evangelizar (*Cfr*. FIGURA 5).

La *evangelización*[27] queda ambigua en su definición dentro de la representación social de la Pastoral, aunque contenga esquemas cognitivos, actitudinales y comportamentales muy definidos respecto a la *misión*. Se entiende cómo salir, ir al encuentro, predicar, dar testimonio para trasmitir la *fe*. Con todo, no muestra elementos que

[27] La *Evangelización* es el centro del cliqué sobre lo más característico de la Pastoral. Tiene cuatro ligas. La mayor es la relación que tiene respecto de *Destinatarios* (39% de elecciones, +0.55 de correlación). La segunda se refiere a la relación de la *Evangelización* con *Fe* (30% de elecciones, +0.35 de correlación). Le sigue la correlación con *Jesucristo* (26% de elecciones, +0.54 de correlación). En último término, se encuentra su relación con *Misioneros* (30% de elecciones, -0.13 correlación negativa no significativa). Esto tiene sentido en cuanto que la misión de la Iglesia se refiere a la evangelización. Una tarea o acción que, por sí misma, es atractiva para los estudiantes de Teología, pero que explícita la adquisición de habilidades para llevarla a cabo, mismas que no necesariamente se desarrollan en los cursos de Teología.

permitan contestar ¿qué es la evangelización?, ¿cómo se hace?, ¿para qué se hace? o ¿por qué se hace? Sólo indica qué se hace o debe hacerse. Es cierto que esto corresponde a lo más característico y atrayente de la Pastoral, definida arriba como acción carismática, pero en su fascinación es una tarea que atemoriza, puesto que entraña salir de la zona de confort y seguridad hacia lo desconocido de una realidad que podría superar cualquier expectativa, a pesar de que la propia acción evangelizadora tenga como sustento la *fe* en *Jesucristo*, misma que custodia la *Iglesia*.

Si la tarea evangelizadora involucra un esquema comportamental de resistencia debido al temor a lo desconocido, ¿qué provoca en los estudiantes de Teología? Una búsqueda de un área de seguridad conocida entre sus esquemas cognitivos (anclajes) que identifican con la normatividad mencionada en la representación social en donde se localiza el *Pastor,* quien tiene potestad sobre la *Liturgia*,[28] que define el trabajo a realizar, así como la *obediencia* al guía legítimo. Es decir: ante el panorama de temor a la tarea evangelizadora, se refugian en un esquema comportamental de cierta incomodidad y que no es de lo más característico de la pastoral, pero que brinda seguridad (*Vid*. FIGURA 6).

---

[28] Al analizar el cliqué de lo menos característico de la Representación Social de Pastoral, se puede ver que la ***liturgia*** tiene tres ligas, la de mayor corresponde al ***trabajo*** (52% de elección, +0.36 de correlación), le sigue ***obediencia*** (43% de elección, +0.34 de correlación), quedando en último lugar la liga con el ***pastor*** (30% de elección, +0.19 de correlación). Lo anterior permite interpretar ubicar a la ***liturgia*** como el centro del cliqué respecto de lo menos característico de la representación social de la Pastora, la ***liturgia*** misma que adquiere sentido desde su relación con el ***trabajo***, la ***obediencia*** y el ***pastor*** mientras que la función de ***guía***, junto con ***planeación*** permitirá su unión con la ***parroquia*** localizando la acción pastoral de la Iglesia en una institución.

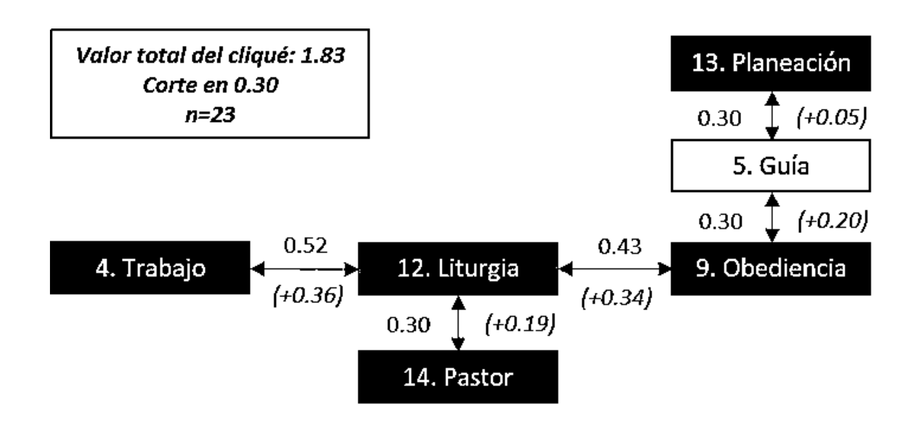


FIGURA 6. CLIQUÉ SOBRE LO MENOS CARACTERÍSTICO DE LA PASTORAL

4. Discusión

La exploración sobre la representación social de la Pastoral ha iniciado con los alumnos de Teología de la Universidad Católica Lumen Gentium. Los datos arrojan no sólo la dimensión positiva y negativa de dicha representación social sino una estructura intermedia entre ambos que se ha denominado *función gestora*. Ya se han descrito cada una de estas estructuras así como la dinámica generada entre los alumnos cuando se enfrentan a una situación explícita de pastoral, tanto en los esquemas que favorecen la acción pastoral, como en los que no los favorecen, implicando las esferas cognitivas, actitudinales y comportamentales.

Una primera consideración es que hay ítems que deberían ser muy representativos de la pastoral y que, sin embargo, no muestran una corrección significativa, como son evangelización, servicio, misioneros, planeación, parroquia y guía. Estos no forman parte primordial del constructo con que se realiza la pastoral (árbol máximo), pero cumplen con una función: la gestión. Los ítems de misioneros, evangelio y servicio gestionan la acción pastoral hacia afuera de la Iglesia (*ad extra*), es decir, hacia "el mundo" que no necesariamente se refiere a los que consideran destinatarios o al concepto, socialmente construido, sobre los sujetos imaginarios de acción pastoral. Los ítems parroquia, planeación y guía realizan la función gestora entre la dimensión positiva y la negativa de la Representación So-

cial, una gestión interna (*ad intra*) de la propia acción pastoral, pues lo fascinante de la pastoral, al atender lo desconocido-no evangelizado, busca refugio en el orden conocido, a pesar de que implique elementos de distanciamiento (disgusto) respecto a lo más característico de la pastoral.

Segunda consideración. La representación social de la Pastoral de los alumnos de la licenciatura presencial de Teología muestra un movimiento oscilatorio entre la fascinación de la ortodoxia-carismática y la tiranía de la ortopraxis-normativa de la pastoral. Un movimiento oscilatorio mediado por la función gestora de la parroquia, la planeación y guía que impulsa a la evangelización pero que justifica el trabajo pastoral. De modo que ortodoxia y ortopráxis se complementan en una práctica pastoral ambivalente: de salida a lo desconocido y de permanencia en los esquemas conocidos.

Tercera consideración. La confrontación entre la fascinación de la ortodoxia-carismática y la tiranía de la ortopraxis-normativa de la pastoral también muestra, en los estudiantes de Teología, la petición de confianza y coherencia en el ejercicio del pastor, para que dé un acompañamiento de acuerdo a lo que ellos consideran adecuado y no una mera fiscalización. Muestra el anhelo profundo de una relación significativa con el pastor cuya guía debiera ser de enseñanza amorosa, misma que, desde la comprensión, pueda sostener e impulsar a cada agente de pastoral en la tarea evangelizadora de la Iglesia.

Cuarta consideración. El destinatario es visto como sujeto estático, en espera de ser salvado., situación que es contradicha por el desarrollo moderno que ha permitido un proceso de individuación o ciudadanización autogestiva que lleva al ser humano a la movilidad necesaria en la satisfacción de sus necesidades, sin la dependencia de las instituciones o los entes burocráticos que exigen el total sacrificio de sus integrantes. Es decir, hay una resistencia de los estudiantes de Teología al sujeto moderno urbano y que habita en la ciudad, sujeto que dista mucho de la construcción social que tienen estos alumnos respecto al destinatario "real" de la pastoral.

Quinta consideración. El sustrato epistemológico de la representación social de la Pastoral en estudiantes de Teología se encuentra en el propio sujeto moderno: autogestivo, narcisista y hedonista, pues-

to que los comportamientos de cada estudiante se realizan desde los constructos sociales que comparte con aquellos que percibe como parte de su propia categoría social.

El sujeto autogestivo busca satisfacer sus propias necesidades, ya materiales ya espirituales, poniendo en ejecución sus capacidades, aptitudes y habilidades sin esperar que algún intermediario/burócrata se presente ofreciendo algún bien o servicio en la satisfacción de todo tipo de necesidades. La representación social de la pastoral dota a cada estudiante de las herramientas socialmente aceptadas para satisfacer su necesidad de realizar una acción pastoral, desde la fascinación de la ortodoxia-carismática, hacia aquellos que considera destinatarios, aunque sean mera construcción social del grupo de pertenencia. A la vez, justifica el regreso a la tiranía de la ortopráxis-normativa ante lo desconocido que entraña la propia acción pastoral, aunque no sea mucho de su agrado.

El sujeto narcisista es autoreferencial; sólo le importa aquello que tenga que ver directamente con su situación; los problemas del mundo son importantes en la medida en que le impacten o le saquen de su zona de confort y se comprometerá sólo con las causas que le lleven a conseguir sus propios objetivos, de modo que una vez cumplidos, dará por terminada la relación, el compromiso y la lucha. En la representación social de la Pastoral de los alumnos de Teología están ausentes los temas políticos, económicos y sociales. Esto podría entenderse dado que los estudios teológicos hacen referencia a la profundización de la Revelación dentro de la llamada esfera religiosa, trascendente e intemporal. Sin embargo, los destinatarios "reales" son individuos cuyos modos de vida responden a la dimensión mundana e histórica. Esta representación social permite que los estudiantes de Teología justifiquen sus intereses y compromisos, así como los límites de la acción pastoral.

El sujeto hedonista sólo se interesa por aquello que le genera placer, aquello que no le exija demasiado esfuerzo en experimentar placer; en otras palabras: dejará de lado aquello que le genere exigencia, sacrificio o sufrimiento. En la representación social de la Pastoral se presenta una elaboración más detallada y fascinante de lo que implica la acción pastoral (basta revisar el número de elecciones de cada pareja de ítems) porque es aquello que consideran más carac-

terístico de la pastoral y, por ende, son los contenidos que más atraen y gustan en el ejercicio pastoral; lo que no sucede respecto de la dimensión negativa, en donde la estructura es simple y compuesta por elementos menos característicos de la pastoral dado que tienen que ver directamente con la normativa que impone la ortopráxis. Esto se complementa cuando el estudiante de Teología vislumbra que el destinatario de la acción pastoral no concuerda con el destinatario "real", destinatario que se encuentra en un mundo casi desconocido por el estudiante. La representación social de la Pastoral permite entonces que el estudiante de Teología se acerque más a su destinatario imaginario, concebido desde los constructos sociales propios de su categoría social, y se aleje de los sujetos urbanos modernos.

La representación social de la pastoral en alumnos de Teología tan sólo se reproduce a sí misma, sin permitir que el individuo se familiarice con las situaciones novedosas de la vida que enfrenta. Así, la propia fascinación ejerce su tiranía en los alumnos de Teología, pues impulsa a la acción pastoral en el mundo, pero le arroja a la reproducción de los esquemas re-conocidos y poco convincentes ante el mundo urbano posmoderno.

BIBLIOGRAFÍA

ABRIC, J.C.

1994 *Prácticas sociales y representaciones*, México.

BERGER, P., & LUCKMANN, T.

1999 *Construcción social de la realidad*, Buenos Aires

GRANADOS, Á.

2010 *Identidad y Método de la Teología Pastoral. Ocho protagonistas del debate contemporáneo*, Valencia.

JODELET, D.

1985 «La representación social: fenómenos, concepto y teoría», *in*: S. MOSCOVICI, *Psicología Social II. Pensamiento y vida social, Psicología social y problemas sociales*, Barcelona, pp. 469-494.

Juan Pablo II,

1979 *Cathequesi Tradendae. La catequesis en nuestro tiempo,* México.

Lindón, A.,

2001 «De la vida cotidiana a los modos de vida» *in*: E. Patiño, *Cultura y territorio. Identidades y modos de vida. 2o. Congreso RNIU: Investigación Urbana y regional,* México, pp. 15-28.

Manjarrez, J. G., Carrillo, M. López,

1999 «¿Qué idea tienen los adolescentes de secundaria de la familia?» *in*: UAM-I, *Polis. Estudios psicosociales, sociológicos y políticos*, México, pp. 133-168.

Moscovici, S.

1979 *El Psicoanálisis, su imagen y su público*, Buenos Aires.

Ott, L.

1966 *Manual de Teología Dogmática*, Barcelona.

Pablo VI

1990 «Decreto sobre la formación sacerdotal» *in*: *Documentos completos del Vaticano II*, México 1990.

Rodríguez, O., C. Cadena, D. Saldívar, A. Mendoza,

1998 «Representación social de la democracia: de lo ideal a lo real», en UAM-I, *Polis*, México, pp. 33-55.

RETROSPECTIVA DEL ORP A TRES AÑOS DE SU FUNDACIÓN: ITINERARIO DE UN CAMINAR CONJUNTO (LOGROS, RETOS, EXPECTATIVAS)*

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes†

ABSTRACT: *El Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular inició sus funciones a finales de octubre de 2014. Al cumplir dos años de vida, es de interés común para los miembros recordar de dónde venimos, qué espíritu nos impulsó en la fundación, y revisar el trayecto que hemos recorrido, especialmente enfocándonos en el cómo lo hemos recorrido. Sin tratar de ser exhaustivos hasta el límite, pretendemos en este escrito recordar los eventos, publicaciones e interacciones personales e interinstitucionales que permitieron el nacimiento de este observatorio bajo el sello distintivo de la identidad que hoy lo configura, bajo el amparo institucional de la Universidad Intercontinental y los Misioneros de Guadalupe.*

PALABRAS CLAVE: *Religiosidad Popular, Observatorio, UIC, MG, misión, retroalimentación, memoria.*

---

* Cabe aclarar que en el momento de ser presentado este texto como ponencia de la cuarta reunión plenaria del ORP en octubre de 2016, el ORP tenía dos años y el título lo señalaba, pero ante la posibilidad de esta versión escrita, hemos actualizado la información relevante de esta instancia a octubre de 2017; por ello la modificación del título.

† Licenciado en Filosofía por la Universidad Intercontinental y en Ciencias Religiosas por la Universidad La Salle. Maestro y Doctor en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Profesor-investigador en la UIC, en las licenciaturas en Filosofía y Teología, además, coordinador de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura. También docente de la Maestría en Pastoral Urbana de la Universidad Católica Lumen Gentium. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, de la Asociación Filosófica Mexicana, del Colegio de Estudios Guadalupanos y Presidente del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular.

El Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante" nace oficialmente el 31 de octubre de 2014 en el evento de presentación de esta instancia académica en el Auditorio Fray Bartolomé de Las Casas, en la Universidad Intercontinental.

Sin embargo, como todo nacimiento, fue culmen de un largo proceso de gestación donde las redes interpersonales e interinstitucionales jugaron un papel decisivo para configurar el observatorio como lo que es: una instancia académica colegiada que respeta la proveniencia doctrinal, disciplinar e institucional de cada miembro, convirtiéndose en espacio de interacción de los congregados por un tema común, a saber, la religiosidad popular y problemas socioculturales implícitos en ella.

La fecha de fundación fue escogida a propósito, dada su cercanía con la fiesta de muertos en México, una de las principales fiestas populares de presencia omniabarcante en nuestro país.

Los miembros fundadores ya formábamos un grupo más o menos constante de participación académica en distintos foros desde hacía varios años. Dos vetas nos constituyeron fuertemente en este sentido:

1.) Los colegas antropólogos, etnólogos y etnohistoriadores que convivimos desde nuestra formación de posgrado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, bajo la tutela de la Dra. Johanna Broda en su seminario: "Organización Social y Cosmovisiones Prehispánicas". Desde esta veta nutrimos la reflexión con trabajos preferentemente enfocados en el mundo indígena mexicano y guatemalteco, con análisis teóricos que daban cuenta de nuestro trabajo de campo en comunidades indígenas, o bien, de ascendencia indígena. En este sentido: la vida rural en medio de cosmovisiones agrícolas. El fruto colegiado de esta interacción se condensa en los volúmenes colectivos que conforman una tetralogía publicada en México por Artificio Editores.[1]

[1] Ramiro Alfonso GÓMEZ ARZAPALO DORANTES (coord.), *Los divinos entre los humanos*, México: Artificio Editores. 2013; Ramiro Alfonso GÓMEZ ARZAPALO D. y Alicia María JUÁREZ BECERRIL (coords.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica.*

2.) La otra veta fue el trabajo colegiado en la Universidad Católica *Lumen Gentium*, específicamente en la Maestría de Pastoral Urbana, que en numerosas ocasiones nos reunió por eventos, clases, exámenes profesionales, o bien, por proyectos de investigación. Desde esta veta, el enfoque fue orientado hacia los fenómenos religiosos populares en contextos urbanos. Los resultados de estos encuentros están también publicados en México en la editorial San Pablo.[2]

Así, poco a poco en la interacción colegiada, los temas rurales y urbanos han sido tratados en el esfuerzo analítico de discernir las diferencias entre ambas realidades contextuales, pero también lanzando sugerencias iluminadoras desde los métodos aplicados en uno u otro lado.

Teóricamente, este observatorio reconoce que el análisis de los fenómenos religiosos populares necesariamente implica cuestiones de interculturalidad. La correspondencia de estas manifestaciones en constante referencia a la instancia oficial, de forma ya sea amigable o conflictiva, involucra segmentos sociales diversos que intervienen en la conformación de un todo. En Latinoamérica, la peculiaridad del proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades nativas que llevaron a una integración local del mensaje cristiano, reformulado desde los símbolos autóctonos, en una integración de ese mensaje en el proceso histórico propio de las culturas receptoras. Si se quiere, podría decirse que el mensaje cristiano se reformuló traduciéndose a un lenguaje entendible, coherente y sig-

Análisis y aportaciones interdisciplinares, México: Artificio Editores, 2014; Alicia Ma. JUÁREZ BECERRIL y Ramiro A. GÓMEZ ARZAPALO DORANTES (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México: Artificio Editores. 2015; María Elena PADRÓN HERRERA y Ramiro A. GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, (coords.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México: Artificio Editores, 2015.

[2] GÓMEZ ARZAPALO, Emiliano SERRANO Y CRUZ (comps.), *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México: Editorial San Pablo. 2014; Jesús Antonio SERRANO SÁNCHEZ (coord.), *Atención Pastoral a la Devoción a San Judas Tadeo*, México: Editorial San Pablo, 2014; Margit ECKHOLT y Stefan SILBER (coords.), *Vivir la fe en la Ciudad Hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa*, 2 tomos, México: Editorial San Pablo, 2014.

nificativo de acuerdo con el horizonte de sentido propio de las culturas indígenas las cuales —de esta forma— se apropiaron del cristianismo desde su propio proceso selectivo y dinámico, logrando integrarlo en su mundo simbólico desde su propio lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado.

Este tipo de fenómenos no son privativos de contextos indígenas, pues florecen en contextos semiurbanos y urbanos en sectores obreros, marginales, o de una u otra forma segregados hacia la periferia. Sin embargo, también en esos contextos encontramos la distinción básica de sectores sociales que viven bajo parámetros centralizados y otros que se alejan de la interpretación centralizada en una referencia constante a ese centro pero viviendo una relación de cierta autonomía interpretativa, validada no por la oficialidad sino por el grupo que localmente da fuerza y vigor a esa manifestación religiosa específica, la cual le resulta significativa en su propio contexto histórico y realidad existencial concreta y particular.

Desde este punto de vista, el *Observatorio de la Religiosidad Popular* pretende ser una instancia catalizadora de las fuerzas ya presentes en la práctica docente de la Universidad Intercontinental, a través de los programas de licenciatura y posgrado de filosofía y teología. Los alumnos que atienden a estos programas son en su gran mayoría formandos de diversas casas religiosas, cuyos carismas los encausan a la primera línea de actividad evangelizadora, muchos de ellos con experiencia pastoral previa o con actividad pastoral paralela a su formación académica. Ellos constituyen un gran impulso para concretar este proyecto el cual posibilita prolongar los lazos de interacción, el intercambio de ideas y las posibilidades de colaboración, más allá del tiempo que dura su formación individual, creando nexos fuertes con las comunidades de procedencia. A la par, los docentes interesados en las temáticas afines contarán con un espacio de reflexión que pretende cristalizar sus aportes en publicaciones concernientes a estas temáticas que puedan generar un acervo de referencia para las futuras generaciones que compartirán este espacio académico.

Dada la naturaleza de la identidad de la Universidad Intercontinental, fundada por los Misioneros de Guadalupe, el papel que juegan los programas de filosofía y teología no es para nada secundario,

sino esencial en la vinculación de la academia y la vida cristiana comprometida con la exaltación de los valores humanos, su dignidad y sentido trascendente. Partiendo de lo anterior, este observatorio pretende vigorizar las vías de intercomunicación entre la docencia y vida académica, con la actividad pastoral, en contextos marginales donde se requiere una reflexión profunda acerca de las posibilidades de acción y consecuencias sociales de la intervención pastoral, con miras a ganar en profundidad de entendimiento de la alteridad, su respeto y posibilidades no violentas de contacto intercultural e interreligioso. En todo sentido, estas pretensiones coadyuvarán a un óptimo desarrollo de la misión *ad gentes*, que en décadas recientes, ha venido integrando cada vez más los soportes teóricos provistos por las Ciencias Sociales, como eficientes auxiliares en la prosecución de sus fines propios.

Así, me parece que este proyecto no es para nada sustentable en el aislamiento, pues desde su fundación nació como catalizador de fuerzas ya existentes y operantes en el campo académico, pastoral y de acción social. Por lo tanto concluyo que está en completa sintonía con el ideario de la Universidad Intercontinental y los Misioneros de Guadalupe, en el proyecto actual de perfilar una identidad misionera de la UIC:

> Acorde con el ideario de la Universidad, y el origen misionero de nuestro Instituto, toca decir que la vocación a la cual queremos responder como institución de educación superior es la de velar y promover una cultura humanista en el más amplio sentido del término; una cultura que en el momento actual destaque los derechos humanos y los hábitos de la democracia de entre las diversas prácticas que constituyen la vida social.[3]

Desde las ciencias sociales, hay un interés enorme por entender, comprender y profundizar en estas expresiones religiosas populares, valorándolas como expresiones de identidad, cobijo y pertenencia social en contextos culturales muy castigados históricamente y relegados al desprecio, nulificación y abajamiento. Al mismo tiempo, también desde la labor pastoral de la iglesia, hay un genuino y sincero interés por valorar y compenetrarse en estas expresiones

---

[3] *Cfr.* CONSEJO DE GOBIERNO, Identidad Misionera de la Universidad Intercontinental, México: UIC, 2016, p. 6.

religiosas, tal vez no de todos los sectores y tendencias, pero es un sentir que crece entre muchos pastores interpelados por un ámbito social general de apertura y pluralidad.

La creación de este observatorio nunca pretendió suprimir aquellas raíces de interacción natural y amistosa que de forma espontánea y personal surgieron, crecieron y se fortalecieron, dando muchos frutos académicos. Al contrario, el observatorio nació como espacio aglutinador de fuerzas e iniciativas ya existentes, para ofrecer una instancia académica con cierta estabilidad que permitiera hacer confluir esos esfuerzos ya cimentados desde otros proyectos institucionales. Así, sin interacción, este observatorio simplemente se habría desvanecido, pues su ser se posibilitó gracias a la conjunción de esfuerzos preexistentes sin afán de exclusividad.

Es importante señalar que dada la característica antes resaltada, es casi imposible decir con justicia qué acontecimiento dio pie al surgimiento de nuestro observatorio. Sin embargo, sí podemos apuntar que el 19 de octubre de 2012, se realizó en la UIC el evento: "La religión popular desde tres ángulos filosóficos". Al terminar dicho evento, en plática informal, el P. Martín Cisneros Carboneros MG, expresó por vez primera, públicamente, la idea de crear un Observatorio de la Religiosidad Popular. Me parece oportuno recordar que fue precisamente durante la gestión del P. Cisneros como director de Humanidades de la UIC que este Observatorio se fundó, quedando la primera mesa directiva constituida por él como vocal, el Mtro. Higinio Corpus Escobedo como secretario, y un servidor como presidente.

Volviendo a los eventos fundacionales, cabe señalar que numerosos eventos académicos nos habían venido reuniendo a quienes acabamos siendo fundadores de esta instancia de forma sistemática desde hacía seis años atrás de la fundación del ORP. Entre ellos cabe mencionar: la *XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología* en el 2009, con el Simposium organizado por la Dra. Broda: "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", y publicado bajo el mismo título.[4] Posteriormente, en el 2010,

[4] Johanna BRODA (coord.), *Religiosidad Popular y Cosmovisiones Indígenas en la Historia de México,* México: INAH - ENAH, Materiales de apoyo a la docencia/Bitácora, 2009.

la *XXIX Reunión de Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología* en Puebla, en el simposio: "Los divinos entre los humanos: los santos en contextos religiosos sincréticos en comunidades campesinas de origen indígena", que posteriormente catalizó en la publicación del libro colectivo: *Los Divinos entre los Humanos*.[5] La publicación del libro: *Fenómenos Religiosos Populares en América Latina. Análisis y Aportaciones Interdisciplinares,*[6] constituyó una plataforma inicial para posteriores interacciones en este sentido. Los eventos organizados por la Maestría de Pastoral Urbana de la Universidad Católica *Lumen Gentium* han sido particularmente fructíferos: las "Jornadas de Estudios Urbanos" en el 2009; posteriormente, en el 2010, el evento "Mayordomías en la Ciudad", y en el 2013 el encuentro "Religiosidad, mayordomías y fiscalías" cuyos resultados se condensan en el libro *Pastoral Urbana y Mayordomías,*[7] además del Coloquio "Devoción a San Judas Tadeo" en el 2011, publicado más tarde como: *Atención Pastoral a la Devoción a San Judas Tadeo*.[8]

En la ENAH, nos congregamos algunos de los que aquí participamos en el marco del II Congreso Internacional de Antropología Social, con ocasión de la presentación del antes referido libro de *Los Divinos entre los humanos* y en este mismo sentido, el vínculo con la licenciatura de Antropología Social de la ENAH nos ha llevado también a la colaboración conjunta en el libro colectivo: *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*[9]. También cabe mencionar el *I Congreso de etnografía de la religión: santuarios y peregrinaciones*, en la BUAP, en el 2013, en el Simposio: "El Culto a los Cristos desde la Cosmovisión Indígena Me-

---

[5] Ramiro Alfonso GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, (coord.), *Los divinos entre los humanos,* México: Artificio Editores, 2013.

[6] Ramiro Alfonso GÓMEZ ARZAPALO D. y Alicia María JUÁREZ BECERRIL (coords.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México: Artificio Editores, 2014.

[7] GÓMEZ ARZAPALO, Emiliano SERRANO Y CRUZ (comps.), *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México: Editorial San Pablo, 2014.

[8] Jesús Antonio SERRANO SÁNCHEZ, (coord.), *Atención Pastoral a la Devoción a San Judas Tadeo*, México: Editorial San Pablo. 2014.

[9] María Elena PADRÓN HERRERA y Ramiro A. GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, (coords.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México: Artificio Editores, 2015.

soamericana", y que nos volvió a congregar en el 2014, en la XXX Reunión de Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología en Querétaro, bajo el Simposio: "Los Cristos en la Vida Ritual de las Comunidades indígenas Mesoamericanas", y cuyos frutos se concentran en la publicación del libro con este último título.[10] El evento de la Universidad Autónoma de Chapingo en el 2010: *Segundo Foro sobre diversidad e identidad cultural* en la Mesa: "Identidad en el color, ritos y ceremonias". Los tres coloquios sobre *Cosmovisiones Indígenas* en la BUAP, en las mesas organizadas por la Dra. Johanna Broda, en el 2008, 2009 y 2011, el primero de los cuales desembocó en el libro: *Cosmovisión Mesoamericana y Ritualidad Agrícola*.[11] El Congreso: *Vivir la Fe en la ciudad hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa,* del Proyecto internacional e interdisciplinario de investigación "Pastoral Urbana" (Universidad de Osnabrück/ Alemania), también celebrado como el XI Seminario internacional e interdisciplinario del Intercambio cultural latinoamericano-alemán (ICALA/Universidad Iberoamericana). Programa Alumni DAAD-BMZ (Universidad de Osnabrück/Alemania) en las Instalaciones de la Conferencia Episcopal Mexicana, Lago de Guadalupe en el 2013, publicado en el 2014 bajo la coordinación de Eckholt y Silber.[12]

De relevante importancia fueron los dos *Encuentros Sobre la Religión Popular en el Mundo*, celebrados en el Museo del Carmen en el 2011 y el 2013, organizados por el INAH, bajo la coordinación de la Dra. Yólotl González. Finalmente, mencionaremos el *Coloquio-Homenaje: Pensamiento antropológico y obra académica del Dr. Félix Báez-Jorge*, organizado por el INAH-CIESAS-UV, celebrado en la Universidad Veracruzana en Xalapa, Ver.

---

[10] Alicia Ma. JUÁREZ BECERRIL y Ramiro A. GÓMEZ ARZAPALO DORANTES (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México: Artificio Editores, 2015.

[11] Johanna BRODA y Alejandra GÁMEZ (coords.) *Cosmovisión Mesoamericana y Ritualidad Agrícola, Estudios Interdisciplinarios y Regionales*, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009.

[12] Margit ECKHOLT y Stefan SILBER (coords.), *Vivir la fe en la Ciudad Hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa*, 2 tomos, México: Ed. San Pablo, 2014.

Merece alusión aparte, dado el continuo trato que en años pasados tuvimos varios de los participantes en este volumen con el Dr. Báez-Jorge, quien con sus atinadas observaciones, pertinentes críticas y el tacto que siempre lo caracterizaron en esta discusión académica, nutrió, enriqueció y encauzó el posicionamiento teórico de varios de los coautores que aquí nos congregamos ahora. Por eso este libro que trata acerca de la Religiosidad Popular, no puede pasar sin mención justa del Dr. Báez-Jorge, eminente pensador y referencia obligada al tratar acerca de estos temas en México.

Cabe mencionar también el *III Congreso de Etnografía de la Religión: Santuarios y peregrinaciones*, en la BUAP, en el 2015; varios de los coautores participantes aquí nos congregamos en el Simposio: "Santos y Santuarios: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares".[13]

A lo largo de estos tres años de vida hemos realizado seis reuniones plenarias, una exposición de códices indígenas y dos exposiciones fotográficas, a saber:

— Primera Reunión Plenaria, 18 de marzo de 2015. Universidad Intercontinental, Tema: *Identidad y Pertenencia al Abrigo de la Devoción*.[14]

— Segunda Reunión Plenaria, 30 de octubre de 2015. Universidad Católica *Lumen Gentium*. Tema: *Religiosidad Popular: reivindicación y pastoral*.[15]

— Tercera Reunión Plenaria, 1° de marzo de 2016. Museo Nacional de Antropología e Historia. Tema: *Festividades indígenas: culto y religiosidad*.[16]

---

[13] Actualmente en proceso editorial en el Departamento. de Publicaciones de la UIC, a aparecer en 2018.

[14] Disponible en línea en:

http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2015/03/primer-evento-del-observatorio-de-la.html

[15] Disponible en línea:

http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2015/11/segunda-reunion-plenaria-del.html

[16] Disponible en línea en:

http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2016/03/tercera-reunion-

— Cuarta Reunión Plenaria, 26 de octubre de 2016. Universidad Intercontinental. Tema: *Encuentros y desencuentros en las prácticas religiosas populares*.[17]

— Quinta Reunión Plenaria, 15 de marzo de 2017. Escuela Nacional de Antropología e Historia. Tema: *Religiosidad popular: poder, resistencia e identidad*.[18]

— Sexta Reunión Plenaria, 4 de octubre de 2017. Universidad Católica *Lumen Gentium* en coordinación con el Instituto de Cooperación América Latina-Alemania (ICALA). Tema: *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea*.[19]

— Exposición fotográfica: *La Cruz en la Vida de los Hombres de Maíz*.[20] Esta exhibición fotográfica, coordinada por quien esto escribe, se integró como parte de los trabajos del Observatorio Intercontinental sobre la Religiosidad Popular. Es un esfuerzo conjunto en interacción con los colegas provenientes de los ámbitos de la antropología, filosofía y teología que respondieron a la convocatoria de orquestar esta exposición,[21] la cual se presentó originalmente en el Museo de

---

plenaria-del.html

[17] Disponible en línea en:

http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2016/07/atenta-invitacion-la-cuarta-reunion_93.html

[18] Disponible en línea en:

http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2016/11/atenta-invitacion-la-quinta-reunion.html

[19] Disponible en línea en:

http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2017/08/sexta-reunion-plenaria-del-observatorio.html

[20] Disponible en línea en:

https://lacruzenlavidadeloshombresdemaiz.blogspot.com/

También en la sección de exposiciones fotográficas de la Biblioteca Virtual de Religión Popular: http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/

También el catálogo de la exposición en: https://issuu.com/ramirogomez9/docs/catalogo2017versionisuu

[21] Esta exhibición fotográfica reúne visualmente el trabajo etnográfico de varios autores que registraron —en diferentes momentos— rituales campesinos en contextos indígenas en México y Guatemala. Los protagonistas principales son la Cruz y el Maíz, personajes primordiales en la vida ritual contemporánea de estos grupos culturales que han sabido integrar sus cosmovisiones ancestrales en un cristianis-

los Misioneros de Guadalupe dentro de las instalaciones de la Universidad Intercontinental, del 22 de febrero al 6 de mayo de 2016. Después de esto, se montó en la Dirección de Estudios Históricos del INAH en el Centro de Tlalpan, gracias a la gestión vinculatoria de la Dra. Alicia Ma. Juárez Becerril, del 31 de octubre al 30 de noviembre de 2015. Tuvo lugar un evento académico el 23 de noviembre en esta sede, donde se dictaron tres conferencias en torno a la temática propia de la exposición. Finalmente, gracias a la vinculación de la Dra. Ma. Elena Padrón Herrera, se montó en la ENAH, en marzo de 2017, en el marco de la Quinta Reunión Plenaria del Observatorio Intercontinental sobre la Religiosidad Popular, que tuvo como sede anfitriona esta casa de estudios.

— Exposición fotográfica: *Especialistas rituales México-Guatemala: Dos miradas antropológicas de una historia compartida*, exhibida en el marco de la Cuarta Reunión Plenaria del ORP en la Universidad Intercontinental en octubre de 2016.[22]

En lo que toca al testimonio escrito de nuestras actividades como Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante", desglosamos cómo se han administrado los escritos con base en las reuniones previamente enunciadas:

---

mo agrícola retocado localmente, generando una apropiación étnica de la religión cristiana desde su particularidad histórica y cultural. A pesar de la diversidad de casos expuestos, el conjunto de esta colección de fotografías evoca procesos sociales semejantes desde la integración local de elementos exógenos que llegan a internalizarse de tal forma en la vida íntima del pueblo, el cerro y la milpa, que terminan convirtiéndose en la vivencia de un cristianismo endógeno, valorado ya no como foráneo, sino propio y particular. La extrañeza inherente a la particularidad ritual presente en estas fotografías, esperamos despierte en el espectador la pasión y pasmo por la diferencia cifrada en términos de una amistosa interculturalidad. Son en todo sentido, verdaderas hierofanías de la alteridad y epifanías del Otro Rostro. Recordamos al lector que esta exposición es permanente en su formato virtual en la liga dada en la nota anterior.

[22] Disponible en línea en:

http://religiosidadpopularenmexico.blogspot.mx/2016/07/atenta-invitacion-la-cuarta-reunion_93.html

También en la sección de exposiciones fotográficas de la Biblioteca Virtual de Religión Popular: http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/

- Fundación: se publicó un texto electrónico de fundación en formato PDF, que contiene los idearios, objetivos, logo, acta de fundación y lista de miembros fundadores. Además se encuentran íntegros los textos de los panelistas que conformaron la mesa académica de fundación de este observatorio.[23]
- Reuniones plenarias 1 y 2: por publicarse en libro electrónico por la UIC bajo el título *Identidad y Pertenencia al abrigo de la devoción. Aportes para el estudio de la religiosidad popular*.[24]
- Reuniones plenarias 3, 4 y 5: son el objeto de la presente publicación, aprovecho para agradecer al Dr. Arturo Rocha por su amabilidad y gentileza de invitarnos a este espacio editorial a su digno cargo para poder dar a conocer los trabajos de estas tres reuniones de nuestro observatorio.
- Reunión plenaria 6: A ser publicada próximamente (2018-2019) como parte del proyecto de investigación: "Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad contemporánea" de la Universidad Católica *Lumen Gentium* en coordinación con el ICALA.[25]

Este amplio espectro de actividades conjuntas y sus frutos en eventos conjuntos de amplia envergadura y las publicaciones resultantes de los mismos, son testimonio fehaciente de la riqueza implicada en el diálogo abierto, interdisciplinar, respetuoso e incluyente, continuamente retroalimentado, inspirado e impulsado desde el aula.

En lo institucional, este proyecto acerca los centros de adscripción de los participantes, en vínculos que se entretejen a través de las personas comprometidas y auguran futuras participaciones entre

[23] Disponible en línea en: https://issuu.com/ramirogomez9/docs/orp_unido

[24] Se sugiere al lector interesado estar pendiente en la página de la UIC: www.uic.edu.mx de la sección de publicaciones, donde se colocará la liga a este libro, de acceso de forma gratuita. También aparecerá en la sección de libros de la Biblioteca Virtual de Religión Popular:

http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/

[25] Aparecerá en su momento en la sección de libros de la Biblioteca Virtual de Religión Popular:

http://www.bibliotecavirtualdereligionpopular.com/

las instituciones académicas involucradas: UIC, UPAEP, BUAP, ENAH, INAH, UNAM, Universidad Católica *Lumen Gentium*, Universidad Pontificia, La Salle Oaxaca, Universidad Anáhuac Oaxaca, UNACH, UAEMex, Universidad Veracruzana, Universidad de la Plata, Argentina, entre otras instancias: como la Arquidiócesis de México, la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chis., la Diócesis de Riobamba, Ecuador, el Instituto de Teología Católica de la Universidad de Osnabrück y el Grupo Científico "Iglesia Mundial" de la Conferencia Episcopal Alemana, el ICALA,[26] el CEIRC,[27] el GIEIRP,[28] el CENAMI[29] y el CEICUM.[30] Además del amplio abanico de comunidades religiosas participantes por su adscripción a las aulas de la Universidad Intercontinental: Misioneros de Guadalupe, Misioneros Scalabrinianos, Servidores del Verbo Divino, Servidores de la Palabra, Mercedarios, Paulinos, Franciscanos, Agustinos recoletos, Escolapios, Hermanas Misioneras para la Tarahumara y el Mundo, entre otras.

Así, nos congratulamos de que este Observatorio coadyuve a vigorizar las vías de intercomunicación entre la docencia y vida académica con la actividad pastoral, en contextos marginales donde se requiere una reflexión profunda acerca de las posibilidades de acción y consecuencias sociales de la intervención pastoral, con miras a ganar en profundidad de entendimiento de la alteridad, su respeto y posibilidades no violentas de contacto intercultural e interreligioso.

---

[26] Instituto Cultural Alemán Latinoamericano.

[27] Centro de Estudios Interdisciplinarios de Religión y Cultura, A.C.

[28] Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular.

[29] Centro Nacional para la Ayuda de las Misiones Indígenas: Dependencia de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM).

[30] Centro de Estudios Interdisciplinarios de las Culturas Mesoamericanas, A.C.

Quinta Reunión Plenaria ORP:
Religiosidad popular: Poder, resistencia e identidad
(15 de marzo de 2017. Escuela Nacional de antropología e Historia)

Palabras de bienvenida a la 5ª Reunión Plenaria del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante"*

Bernardo Ardavín Migoni†
Atilano Flores‡
María Elena Padrón Herrera§
*Higinio Corpus***

Es muy honroso estar aquí en esta reunión plenaria —la quinta— del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular.

Estamos en la UIC celebrando los primeros 40 años de la fundación y también coincide con la memoria de los 50 años del fallecimiento de Monseñor Alonso Escalante, cuyo nombre identifica al observa-

* Esta reunión se realizó en el Auditorio Román Piña Chan de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Por ello, las palabras de bienvenida estuvieron a cargo de dos anfitriones de la ENAH y dos autoridades UIC, a saber: por parte de la ENAH, el Mtro. Atilano Flores, director de investigación de la ENAH, quien asistió como representante de la directora de dicha escuela, y la Dra. Ma. Elena Padrón Herrera, jefa del departamento de investigación formativa, mimbro de este observatorio, y responsable de realizar la gestión por la cual esta reunión fue en esta sede. Por parte de la UIC: el Ing. Bernardo Ardavín, rector de la Universidad Intercontinental y el Mtro. Higinio Corpus Escobedo, en su calidad de secretario de la mesa directiva del ORP. En este espacio introductorio respetaremos el orden en el que estas autoridades intervinieron para inaugurar el evento.

† Rector de la Universidad Intercontinental - UIC.

‡ Director de investigación, ENAH.

§ Jefa de Investigación Formativa, ENAH.

** Secretario de la mesa directiva ORP, UIC.

torio. Con sobrada razón, porque este hombre dedicó toda su vida al contacto con una variedad enorme de fenómenos de la religiosidad popular para llevar su propio mensaje, pero pasando por el requisito indispensable de conocer las ideas y los valores en la actitud religiosa de los pueblos donde estuvo trabajando. De tal manera que en este marco celebrativo me da mucho gusto de que demos comienzo a los trabajos de esta quinta reunión. Enhorabuena, muchas felicidades.

ING. BERNARDO ARDAVÍN M.
Rector de la UIC

A nombre de la Directora de la ENAH les doy la más cordial bienvenida a esta su casa, sede de la quinta reunión del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante". Para la ENAH, esta 5ª reunión plenaria representa un evento en el que abrimos nuestras puertas para escuchar las voces de estudiantes, investigadores y activistas. Saludo, en este sentido, a las distintas instituciones que participan en los paneles: Universidad Católica *Lumen Gentium*, Universidad Intercontinental, ENAH, INAH, y Universidad Autónoma del Estado de México. Sabemos que la colaboración institucional es un soporte importante del desarrollo en la investigación. Celebro, también, saludar a la Dra. Johanna Broda, toda una institución dentro de nuestra escuela.

MTRO. ATILANO FLORES
Director de investigación, ENAH

Nuestro trabajo es un trabajo de equipo. Celebro, también, la presencia de la Dra. Johanna Broda. La Dra. Alicia Juárez, el Dr. Ramiro Gómez y una servidora nos formamos con ella en nuestros estudios de posgrado, y como parte de esas interacciones que se abrieron en ese espacio académico, algunos de nosotros hemos seguido trabajando, tratando de ser lo más abiertos posibles; sobre todo cuando nos acercamos a las comunidades, con ese respeto que el otro merece, de ese respeto a sus prácticas sociales en general y religiosas en particular, que nos muestran un abanico enorme de for-

mas que toma la religiosidad popular, donde el poder se manifiesta y toma forma, pero donde también la resistencia de las comunidades toma forma de muy diversas maneras. De eso es de lo que hemos querido dar cuenta. Estoy muy contenta de estar en esta nuestra casa, este espacio donde nos formamos y que siempre está abierta con esa mirada y esa apertura para ese acercamiento con el otro.

MA. ELENA PADRÓN HERRERA
Jefa de Investigación Formativa, ENAH

Con vivo agradecimiento al Dr. Ramiro Gómez Arzapalo, presidente del Observatorio Intercontinental sobre la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante", por darme la alegría de iniciar esta 5ª reunión plenaria, y en nombre de todo el equipo organizador, quiero dar la bienvenida a todos los que nos encontramos, física o virtualmente, en este auditorio que recuerda la persona del Dr. Román Piña Chan, uno de los más grandes antropólogos, nacido en Campeche el 29 de febrero de 1920. ¡Sean todos bienvenidos!

Saludamos, en primer lugar, a todos y cada uno de los integrantes de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Agradecemos a las autoridades, administrativos, docentes y estudiantes que nos reciben en su casa. La hospitalidad es, sin duda, el primer paso para el encuentro sincero y fecundo. ¡Muchas gracias! Y aprovechamos para decirles que apreciamos sus trabajos que, desde hace algunos años, han dado nueva orientación para un estudio interdisciplinar más integral y completo. Sin sus aportaciones cualquier otro estudio estará incompleto.

Gracias, también, por permitirnos disponer de este auditorio que me da la oportunidad de rendir homenaje a la memoria del Dr. Román Piña Chan. Nadie mejor que él puede introducirnos en el tema de esta 5ª reunión plenaria del ORP titulada "Religiosidad Popular: Poder, Resistencia e Identidad". En sus 30 libros y más de 150 artículos están presentes las manifestaciones religiosas como poder, resistencia e identidad de las culturas que forman parte de nuestra historia antigua.

Rindo homenaje hoy que nos encontramos reunidos en este auditorio, a la memoria de uno de los más prolíficos investigadores de

campo y docente que animó el compromiso personal y el trabajo en equipo, con el deseo de que reviva en nosotros el espíritu que lo animó y orientó en sus tareas y con la firme esperanza de que despertará en nosotros esa sensibilidad que reconoce la centralidad del ser humano y su relación con las obras inmanentes y trascendentes de la naturaleza. Hoy, a tres años de la celebración del centenario de su nacimiento, lo recordamos con agradecimiento y aprecio, para comprometernos en el conocimiento del *anthropos*, en sus raíces, procesos y horizontes, que llevan a conocer y caminar la ruta de la vida, no nada más para el bien personal sino de todos, con visión universal.

Agradezco la participación de la Dra. Johanna Broda y de todos los ponentes que generosamente comparten con nosotros luces y esperanzas para entender, sensibilizar y vivir la religiosidad popular como poder, resistencia e identidad. ¡Gracias a todos y cada uno! Sin duda, en el compartir estará la riqueza.

A la doctora María Elena Padrón Herrera quiero manifestar, en forma muy especial, el agradecimiento por haber impulsado desde su inicio y fundación la iniciativa del Observatorio Intercontinental sobre la Religiosidad Popular. Anteriormente, desde su responsabilidad de jefa de la licenciatura en Antropología Social, junto con el Dr. Ramiro [Gómez Arzapalo], la Dra. Alicia María Juárez y otros prestigiosos académicos han promovido estos estudios con algunos maestros que nos acompañan el día de hoy. Ahora, su presencia y participación como Directora de Investigación Formativa de esta Escuela Nacional de Antropología e Historia se ha fortalecido y enriquecido grandemente. Dra. María Elena Padrón: ¡muchas gracias! Y que su presencia y participación siga animando grandemente los trabajos de este observatorio, por muchos años. ¡Muchas gracias y muchas felicidades!

HIGINIO CORPUS ESCOBEDO
Secretario de la mesa directiva ORP, UIC

Las cosmovisiones indígenas de México y la religiosidad popular: poder, resistencia e identidad*

Johanna Broda†
Instituto de Investigaciones Históricas - UNAM

ABSTRACT: *Este ensayo presenta una apretada síntesis acerca de enfoques, conceptos y temas que se han abordado en el estudio de la religiosidad popular de las poblaciones indígenas de México a lo largo de su historia. Se discuten brevemente los conceptos de cosmovisión, ideología, poder político del Estado así como religiosidad popular y sincretismo. Finalmente se definen algunas diferencias entre la religión cristiana y las cosmovisiones indígenas haciendo hincapié en las reelaboraciones simbólicas que se han producido a partir de la Conquista española. En el trabajo hemos incluido numerosas referencias bibliográficas que permiten completar la lectura del texto.*

PALABRAS CLAVE: *Religiosidad popular, cosmovisión, sincretismo y reelaboración simbólica, historia de los pueblos indígenas de México.*

---

* Ponencia presentada en la Quinta reunión plenaria del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular; 15 de marzo de 2017, ENAH. Agradezco a Ramiro Gómez Arzapalo y María Elena Padrón la invitación de participar en este evento.

† Doctora en Etnología, Investigadora del IIH/UNAM y profesora de posgrado de la UNAM y de la ENAH (INAH). Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores (nivel III) y recibió el Premio Universidad Nacional en Investigación en Ciencias Sociales (2008). Especialista en ritual, cosmovisión y sociedad mexicas, así como de los procesos históricos de las sociedades indígenas hasta la actualidad. Combina el estudio de las fuentes escritas con un enfoque antropológico e interdisciplinario. Autora y coordinadora de numerosas publicaciones, entre ellas: *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (2001); *La montaña en el paisaje ritual* (2001; 2007; 2009); *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas* (2004); *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México* (2009) y *Convocar a los dioses: Ofrendas mesoamericanas* (2013; 2016).

1. INTRODUCCIÓN

En este ensayo, que se refiere a la amplia temática de *Religiosidad Popular: poder, resistencia e identidad,* retomo ciertos aspectos que hemos trabajado con anterioridad en el Posgrado de Historia y Etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en mi Línea de Investigación y Seminario de "Organización social y cosmovisiones prehispánicas".[1] En la *XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología* que se celebró en 2007 en la ciudad de México, organicé un Simposio sobre ***Religiosidad popular*** que fue publicado posteriormente (Broda [coord.], 2009). En el presente texto retomaré las propuestas que hemos trabajado colectivamente desde hace más de diez años, inspirados y motivados en gran parte por varios seminarios sobre el tema que impartió Félix Báez-Jorge en el mismo Programa de Posgrado de Historia y Etnohistoria de la ENAH, y considerando sus importantes publicaciones al respecto. (Báez Jorge 1988; 1994; 1998a, b; 2003; 2011; 2013; 2015).

Estoy consciente de que en cuanto a la *Religiosidad popular*, el tópico sigue generando polémicas que tienen mucho que ver, sin embargo, con la definición de los conceptos. Los desacuerdos que surgen en estas discusiones, muchas veces se deben a diferentes apreciaciones del concepto o a una falta de su definición. Por lo tanto, en esta breve exposición quiero retomar la discusión de conceptos, sin entrar tanto en temas concretos —además, he abordado estos datos concretos con anterioridad.

Religión, ritualidad y cosmovisión

Desde los años 80 del siglo pasado, en el ámbito de los estudios antropológicos, históricos y arqueológicos, hubo un renovado interés en investigar temas de religión en general, y de la religión y ritualidad de los pueblos indígenas de México, en particular. A partir de entonces se empezó a usar también el término de ***cosmovisión,*** concepto que más recientemente se ha hecho omnipresente en las diferentes discusiones y los ámbitos académicos de México. En el caso de mis propias investigaciones sobre estos temas, a partir del

[1] Varios ponentes de la *Quinta reunión plenaria* y, sobre todo, sus organizadores Ramiro Gómez Arzapalo, María Elena Padrón y Alicia Juárez Becerril, han sido mis alumnos en este posgrado y en esta línea de investigación.

estudio de las culturas prehispánicas de Mesoamérica, he propuesto el uso de una definición acotada del concepto de ***cosmovisión*** en el sentido de entender por ella, "la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre". (Broda 1991: 462).

En esta perspectiva he enfatizado la estrecha relación que existía en la cosmovisión de las sociedades mesoamericanas con la observación de la naturaleza y el entorno natural, la geografía, el clima, el culto de los cerros y del agua, así como la astronomía y los calendarios agrícolas (Broda 1991; 1996; 2012; Von Mentz [coord.], 2012).

Otros autores, entre ellos sobre todo, Alfredo López Austin (1980, 1996, 2001, 2015), Mariana Portal (1996), Andrés Medina (2000, 2015) Gabriel Espinosa (2012, 2015) y Catharine Good (2015) definen el concepto de cosmovisión en un sentido más amplio, abarcando toda la gama de la relación de los hombres con la vida y el mundo.[2] El reciente volumen colectivo intitulado *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*, coordinado por Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (2015) refleja, de manera ilustrativa, el estado actual de esta discusión.

La ideología

Por otra parte, a partir de mi acercamiento al estudio de las cosmovisiones prehispánicas, he reconocido el estrecho vínculo que existe entre la cosmovisión, la religión y la ideología. En este sentido, el concepto de *ideología* se refiere al *sistema de representación simbólica que es la cosmovisión, desde el punto de vista de su nexo con las estructuras sociales y económicas,* es decir, de su nexo con el poder (*cfr*. Broda 1991; 2012). Este tema de los vínculos de las sociedades y culturas

---

[2] En los estudios mesoamericanos se ha introducido a partir de los años 1980s el uso del concepto de cosmovisión para distinguirlo del concepto más restringido de cosmología. Naturalmente, existe una variación entre las definiciones que han propuesto diferentes investigadores, aunque comparten elementos comunes básicos. (*cfr*. LÓPEZ AUSTIN 1980; 1996; 2001; 2015; PORTAL 1996; MEDINA 2000; 2015; ESPINOSA 2012; 2015; GOOD 2015; GÁMEZ 2015; BARABÁS 2015; JUÁREZ BECERRIL 2015; BRODA 1991; 1996; 2012; 2015).

con las diversas manifestaciones del poder ha sido magistralmente abordado por Eric Wolf en su libro *Figurar el Poder* (2001).[3]

Estratificación social y Estado prehispánico

En Mesoamérica estamos tratando con sociedades donde se produjo históricamente una diferenciación interna entre los gobernantes y el pueblo, sociedades que han creado formas estatales de gobierno e instituciones que propagaban la versión oficial de la ideología y la cosmovisión. Había una clara estratificación social, además eran sociedades multi-étnicas, y la existencia del Estado imprimía su sello a las formas de vida urbana. Por lo tanto, existía el culto oficial del Estado por una parte, y por otra la religiosidad de la gente común que mayoritariamente eran campesinos (*cfr*. Broda 1979a; 2009; Carrasco y Broda [eds.], 1976; 1978). *Por lo tanto, podemos hablar también de* Religiosidad popular *en el caso del México prehispánico.*

La religiosidad popular

Para estudiar estos procesos históricos de larga duración hace falta emplear un enfoque que visualice a las comunidades indígenas como parte de la sociedad mexicana en su totalidad. El estudio de la religión con un enfoque antropológico holístico representa el desafío de rastrear, no sólo el ámbito religioso, sino también el de los procesos socio-económicos y políticos que determinaron el desarrollo de Mesoamérica así como de la sociedad de la Nueva España y el proceso post-colonial. El concepto de *religiosidad popular* definido a partir de los planteamientos de A. Gramsci (1992 [2005]), G. Giménez (1978; 1996), L. Maldonado (1985; 1989), F. Báez-Jorge (1994; 1998a, b), R. Gómez Arzapalo (2009) y otros autores,[4] permite vincular estos diferentes ámbitos sociales y políticos ya que se construye a partir de los poderes hegemónicos del Estado y la Iglesia. En este concepto, de acuerdo con Báez-Jorge (1998a: 54-55), se trata de una compleja articulación de fenómenos. Sus coordenadas analíticas son

---

[3] *Cfr*. también BALANDIER 1969 (2004), 1973; CARRASCO Y BRODA (eds.), 1978.

[4] *Cfr*. LANTERNARI 1982; 1974; CARRASCO 1975; 1976; AGUIRRE BELTRÁN 1982; ÁLVAREZ, BUXÓ Y RODRÍguez (coords.) 1989; GÓMEZ ARZAPALO (comp.) 2013; JUÁREZ BECERRIL y GÓMEZ ARZAPALO (comps.) 2015; GÓMEZ ARZAPALO y JUÁREZ BECERRIL 2014; PADRÓN HERRERA y GÓMEZ ARZAPALO (comps.) 2016.

su dimensión histórica, los condicionamientos étnicos y de clase, y su autonomía frente a la institución eclesiástica. Se trata de una religiosidad distante de la ortodoxia en la doctrina de la Iglesia que tiene una pronunciada orientación terrenal. La religión popular enfatiza los aspectos devocionales y protectores, centrada en el culto a los santos. La importante función que desempeñan las imágenes, los santuarios y las peregrinaciones, tienen su origen en la *Religiosidad barroca*, propagada, sobre todo, a partir del Concilio de Trento (*op. cit*., 236-241).

El periodo barroco logró tener un terreno fértil y una expresión particular en América Latina; ha sido caracterizado como "«*barroco mestizo*», en cuanto al encuentro de dos ámbitos diferentes: los mundos indígenas y el mundo español". [5]

El sincretismo y la reelaboración simbólica

Para abordar los procesos históricos después de la Conquista, es decir, el periodo colonial, hay que tomar en cuenta *el fenómeno del sincretismo*; este es el producto del cambio cultural que ha operado en la historia de México y que ha establecido múltiples articulaciones entre el mundo rural y el poder hegemónico del Estado y la Iglesia. De acuerdo con Félix Báez-Jorge, [la Colonia es] "conceptuada a partir de la dialéctica de la colonización con sus secuelas de asimetría social, reinterpretación simbólica y resistencia a la religión oficial…" (1998a: 65).

Estoy consciente de que la discusión de estos conceptos y de otros como *aculturación, interacción cultural* y *mestizaje* tiene una larga historia en los estudios antropológicos. Es útil partir de una revisión crítica de ellos, ya que muchas de estas cuestiones fueron planteadas con anterioridad por autores como Foster (1962) Aguirre Beltrán (1982), Lockhart (1999), Giménez (1978; 1996) Báez-Jorge (1988; 1994; 1998a, b) y otros.

Además, pienso que convendría particularmente, en la perspectiva planteada por Félix Báez, retomar algunas discusiones de los años 70 del siglo XX. Autores como R. Bastide (1973), G. Balandier (1969; 1973) y V. Lanternari (1974: 157-158) señalaron, en aquel momento,

---

[5] METHOL FERRÉ 1973 *apud* GIMÉNEZ 1978: 12; *cfr*. también RUBIAL 1999: 7.

las imbricaciones entre el colonialismo y los procesos sincréticos (*cfr*. Báez-Jorge 1998b: 32-33). Con referencia al proceso de descolonización en Africa, Balandier (1973) destacó "el papel que el sincretismo cumple en la captación e integración de los valores religiosos del colonizador" (Baez-Jorge, *op. cit.*, 33, nota 14). Pienso que esta dimensión que incorpora a la discusión el discurso y las prácticas del colonialismo, aunque se refiere más bien a una etapa posterior al siglo XVI, nos puede ayudar, no obstante, a entender mejor los procesos que tuvieron lugar en México a raíz de la Conquista (*cfr*. Broda, *s.d.*).

Finalmente, también en aquellos años se introduce el término de *Reinterpretación simbólica*, propuesto originalmente en Argentina por E. S. Miller.[6] Este término fue retomado posteriormente por Bartolomé y Barabás (1982), por el propio Báez-Jorge (1994; 1998a, b; 2003) y por los autores del volumen colectivo coordinado por Broda ([coord.] 2009).

En esta perspectiva, propongo entender el *sincretismo como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza –sobre todo en un contexto multi-étnico y colonial* (Broda 2009: 9). Para estudiar los componentes que configuran esta *reelaboración simbólica,* en el caso de México hace falta remontarse a la evangelización y religiosidad popular en España.

Evangelización y religiosidad popular en España

Vale la pena mencionar que en el siglo XVI, los pueblos de España también habían pasado por un largo proceso sincrético de su cultura a raíz de conquistas sucesivas. Durante el periodo tardío-romano, las ciudades fueron el espacio privilegiado de la evangelización cristiana. Sin embargo, a la caída del Imperio romano en el siglo V, y cuando acontecen las invasiones visigodas que desencadenan una mezcla de culturas, se produce una ruralización general. De acuerdo con Luis Maldonado (1985; 1989), estudioso de este proceso, "*…Ahora, en el nuevo retorno al campo …los destinatarios de la principal*

[6] E.S. MILLER 1977; citado en BÁEZ-JORGE 1998b, 34.

acción misionera [de la Iglesia] van a ser las gentes campesinas" (Maldonado 1989: 31; cursivas de J.B.).

Resulta interesante esta insistencia de Maldonado en el elemento campesino de la religión popular en España:

[Durante estos siglos formativos] la Iglesia no "inventa" ritos, fiestas, etc., *ex nihilo* ni ofrece contenidos de fe de modo escueto o desencarnado, desculturizado. *Festeja, celebra y predica injertando todo en realidades anteriores*: las realidades religioso-culturales con las que se encuentra en su acción misionera" (*op. cit.*, 37).

Aunque quedaron vestigios de estas influencias anteriores en la cultura de los pueblos ibéricos, sin embargo, en la Edad Media, la Iglesia Católica a través de sus concilios y sínodos, trató de imponer una uniformidad en el credo y en la liturgia. Esta política de la Iglesia, respaldada por el Estado, fue muy eficaz en el caso de España y sus efectos pueden percibirse hasta el día de hoy.

Existen relativamente pocos estudios que se enfoquen particularmente en la religiosidad popular en España en el siglo XVI combinando la investigación histórica con un enfoque antropológico, a pesar de que estos temas revisten un particular interés. Los tres tomos sobre *Religiosidad Popular* publicados por la Editorial Anthropos en España, en 1989, son de gran importancia (Álvarez, Buxó y Rodríguez B. [coords]. 1989); sin embargo, enfatizan sobre todo el estudio histórico y literario, no tanto el enfoque antropológico. Encontramos numerosos elementos comunes entre España y el México prehispánico, precisamente a nivel de la religiosidad popular. James Lockhart (1999) afirma que en España esta última se centraba también en las actividades rituales, de propiciación y estaba basada en la organización social corporada. Por otra parte, William Christian (1981) en su estudio acerca de *La religión local en España en el siglo XVI,* analiza peregrinaciones, santuarios, votos, imágenes y reliquias, como parte del culto de Cristo, la Virgen y los santos. Este autor destaca también la organización social corporada que era el sustento de la celebración de las fiestas y articulaba los niveles locales, regionales y del Estado en el ejercicio de la religión.

Por otra parte, es de notar que en la Edad Media y a inicios del siglo XVI, existía en España un limitado número de santos, muchos de

ellos sólo tenían una relevancia local (Christian 1976; 1981). En los santuarios que atraían a un gran número de peregrinos, se veneraban las tumbas o reliquias de santos mártires, de ermitaños y obispos. En estos cultos influyó también el proceso de la Reconquista. Christian (1976: 65) señala que la veneración de la Virgen María cobró cada vez más importancia en España a partir del siglo XII. Los santuarios de la Virgen María dieron un énfasis al culto de sus imágenes en el medio rural, en lugares del campo que tenían una significación simbólica para la comunidad agrícola o pastoral, como, por ejemplo, las fuentes, las cimas de las montañas, los altos de caminos, las grutas y las cuevas, lugares que eran considerados, a partir de creencias pre-cristianas, como puntos críticos de contacto con las fuerzas de la naturaleza (*op. cit.*, 65-66).

La Nueva España

La Conquista de México y el establecimiento del régimen colonial, introdujeron cambios fundamentales en la articulación que existía entre las comunidades campesinas indígenas con la sociedad mayor (Broda 1979b; 1980). Las expresiones religiosas indígenas dejaron de formar parte del culto estatal impulsado por la clase dominante prehispánica y *se convirtieron en cultos campesinos locales* (Broda 2005). La nueva religión de Estado fue impuesta por la Iglesia Católica, mientras que los ritos indígenas se desarrollaban al margen de ella.

En algunas regiones indígenas de la Nueva España la nobleza nativa logró mantener su posición durante la Colonia; sin embargo, en la religión, los nobles indígenas más bien llegaron a desempeñar el papel de intermediarios entre el mundo prehispánico y el sincretismo de la Colonia. El complejo ámbito de los calendarios prehispánicos, la astronomía, las matemáticas, la arquitectura, el arte y los códices prehispánicos se perdieron con gran rapidez bajo el dominio colonial. El exuberante politeísmo de la religión prehispánica fue uno de los objetivos más perseguidos en la evangelización.

Hablando de la historia colonial, resulta sumamente interesante estudiar los procesos de la introducción de las instituciones del imperio español en las diferentes regiones de América y analizar cómo éstos incidieron en la reorganización de las poblaciones con-

quistadas. Se creó una estructura política que incidió de manera importante en la forma de organización de las comunidades campesinas; surgieron nuevos circuitos económicos que vincularon a los indios con la economía española y se implantó la política de la evangelización (*cfr*. Broda 1979b; 1980). En el siglo XVI, las órdenes mendicantes jugaron un papel fundamental en este proceso. Se introdujo el culto católico con sus principales fiestas.

De acuerdo con la política que la Iglesia propagó después del Concilio de Trento, se fomentaron ceremonias cristianas que pusieran énfasis en sus aspectos visuales con fines de la evangelización. Las órdenes mendicantes impulsaron un culto a los santos patronos y a varios apóstoles, mediante el profuso uso de imágenes y devociones. Antonio Rubial observa que, además, todas las ordenes hacían un uso político de sus santos, estableciendo una competencia entre ellos y sus feligreses (1999: 9-10; 16).

Los santos asumieron un papel fundamental como protectores y patronos de gremios y oficios, de cofradías y congregaciones novohispanas; así se convirtieron en símbolo corporativo y factor de cohesión. Las ciudades y municipios también obtuvieron sus santos patronos. Los cabildos de las ciudades realizaban las ceremonias en honor a sus santos. Los fieles ofrecían exvotos, cirios, limosnas y peregrinaciones. En las celebraciones oficiales se organizaban procesiones con arcos, pendones, tapetes de flores, incienso, danzas, cantos, música, con juegos y representaciones teatrales. A nivel privado, nacieron los altares familiares que albergaban numerosas estampas y atributos de los santos (Rubial 1999: 13, 16, 17). Todas estas manifestaciones recibieron un decidido impulso por las reformas que implantó la Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XVI, después del Concilio de Trento y en plena Contrarreforma en Europa. Trento adoptó una posición abierta alrededor de lo milagroso".[7]

El fortalecimiento que recibió la veneración de la Virgen María y el culto de los santos patronos produjo efectos profundos en América que permitieron la gestación de un sincretismo en la religión popular que incorporó muchos elementos de la cultura indígena. La reli-

[7] GONZALBO 1985; RUÍZ GOMAR 1993 *apud* RUBIAL 1999: 16.

giosidad barroca, a partir de la política de la misma Iglesia Católica, permitió la elaboración de estos cultos en las fiestas católicas con una amplia participación popular.

De acuerdo con Gruzinski,[8] el *Primer Concilio Mexicano* de 1555, anticipándose al *Concilio de Trento* sobre el empleo legítimo de las imágenes, "favoreció el culto de los santos, de los patronos de las iglesias y de los pueblos, así como el de la Virgen en sus diversas advocaciones, con lo cual *al espacio saturado de ídolos sucedía… un nuevo espacio poblado de santos*" (Gruzinski 1994: 108-110; cursivas J.B.).

De esta manera, observa Félix Báez-Jorge, la Iglesia barroca precipitó entre la población indígena "la misma idolatría que antes había combatido… Este complejo proceso remite a la dialéctica de la imagen y la devoción, en cuya más acabada configuración la imagen produce la devoción y ésta consagra la imagen". (Báez-Jorge 1998a: 49-50).

Religión cristiana y cosmovisiones indígenas

Hay que considerar que se trata de dos grandes tradiciones religiosas que se fusionaron en la Nueva España durante la Colonia. Ambas tradiciones eran en el siglo XVI, producto de una larga historia de interacción entre pueblos e ideologías, y habían desarrollado una cosmovisión y un discurso filosófico definidos.

La religión mesoamericana

La religión mesoamericana fue politeísta; los dioses representaban fuerzas de la naturaleza y de las actividades humanas. Estas deidades no estaban encima del cosmos sino le eran *inmanentes.* Las figuras individuales de ellas se desdoblaban en dualidades, en formas cuádruples, o se asociaban a los cinco o los seis rumbos del universo. La numerología y la calendárica, al igual que la geometría, eran elementos constitutivos de la religión prehispánica. El ritual ocupaba un lugar central en la religión y encontró formas exuberantes de expresión, ligadas a la arquitectura sagrada y la sacralización del paisaje. Mediante el ritual se garantizaba la circulación de las fuer-

---

[8] GRUZINSKI 1991, 1994; citado en BÁEZ-JORGE 1998a, 49.

zas del cosmos, circulación armoniosa que era necesaria para la continuidad del mundo natural y de la vida humana.

El Cristianismo

Por otra parte, el Cristianismo junto con el Judaísmo y el Islam pertenece a las religiones monoteístas. La Virgen María y los santos sólo son intermediarios entre los hombres y Dios, ellos mismos *no son deidades*. Para la Iglesia, los santos son modelo de virtudes que los fieles deben imitar. De acuerdo con la teología cristiana, el culto es un acto de sumisión y de veneración; la ofrenda y la oración *no establecen actos de reciprocidad.* Dios es una deidad encima del cosmos, el cual es su creación; por lo tanto, el ritual no tiene la función de regular el flujo de las fuerzas del cosmos. La liturgia pone mayor énfasis en la oración, la misa y la contemplación solitaria que en las grandes dramatizaciones del ritual público. Se trata de una religión muy diferente a la del México antiguo o de las grandes religiones asiáticas.

Sin embargo, lejos de la teología oficial, en la religiosidad popular, el culto a los santos se aproxima al politeísmo, y los ritos que involucran a los santos son actos en los cuales se espera una reciprocidad de parte del protector o patrono. Los lugares de culto de la Virgen, de los santos y las cruces se ubican en el paisaje donde están asociados al agua, a los cerros y las cuevas. Por lo tanto, en el nivel de la religiosidad popular, ambas religiones se asemejan mucho, más que a nivel de la doctrina oficial. La expresión fundamental de la religiosidad popular la constituye el ritual: fiestas, intercambio de bienes y comidas, convites, ofrendas, procesiones y peregrinaciones. *Ahí es donde se pudo producir el sincretismo, el intercambio cultural y religioso.*

Procesos sociales y políticos: el sincretismo religioso

La interacción en la Nueva España entre estas dos tradiciones religiosas creó el culto público cristiano mediante la imposición del poder hegemónico de la Iglesia Católica. Por otra parte, la nueva religión popular que surge a partir del siglo XVI retoma ciertas formas del culto prehispánico que antes habían formado parte de la religión estatal; ahora se convierten en expresiones de sociedades

campesinas. En ellas el principal elemento es el culto agrícola que se encuentra en íntima relación con las manifestaciones de la naturaleza (manifestaciones en torno a los ciclos de cultivo del maíz y otras plantas cultivadas, el clima, las estaciones, la lluvia, el viento, las fuentes, las cuevas, los cerros, las piedras, etc.). Éstos son los aspectos donde encontramos las mayores continuidades en los rituales y la cosmovisión.[9]

Los cerros siguen siendo los contenedores del agua, de las riquezas y del maíz; en ellos se hacen las espectaculares peticiones de lluvias, rituales públicos que se siguen practicando en muchas regiones indígenas de México. Hoy en día los ritos se dirigen a la Santa Cruz, que sin embargo, reúne características de las deidades prehispánicas de la tierra y del maíz, y muchos elementos estructurales de estos rituales reproducen de forma sincrética estas tradiciones ancestrales (Broda 2001; 2005).

Además, podemos afirmar que a nivel filosófico, la cosmovisión mesoamericana, con su visión dinámica y dialéctica del cosmos y la fuerza dramática de sus rituales públicos, también dejó profundas huellas en el culto católico novohispano; por ejemplo, en el papel de los santos que asumieron funciones relacionadas con las fuerzas vitales de la naturaleza. En estos aspectos que asumió el sincretismo quedan aún muchas facetas por explorar.

Siglos XIX – XXI y reflexión final

Después de la destrucción del Estado colonial, tuvieron lugar grandes transformaciones a nivel de país independiente; sin embargo, estas transformaciones no significaron una mejora en las condiciones de vida de las poblaciones campesinas indígenas. Son procesos que perduran hasta el día de hoy, y probablemente ahora estas poblaciones de México están más amenazadas que nunca en cuanto a las expresiones tradicionales de su vida comunitaria, su cultura y su identidad étnica. En todos estos complejos procesos, las manifestaciones de la *religiosidad popular*, con su sincretismo entre la religión católica y las antiguas lealtades devocionales de los indígenas, han

[9] *Cfr.* ALBORES Y BRODA (coords.), 1997; MEDINA 1989; 2000; BRODA Y GOOD (coords.), 2004.

adquirido hoy día importantes funciones para la reproducción de las culturas tradicionales —además, en resistencia ante el embate de las sectas evangélicas provenientes en su mayoría, de los Estados Unidos. La base institucional de estas expresiones de la religión popular son las mayordomías y las cofradías, donde éstas todavía existen, y la organización comunitaria corporada. Las elaboradas ceremonias que siguen organizando estas instituciones populares representan hoy día una expresión de la enorme riqueza cultural de los pueblos indígenas y de la sociedad multiétnica y multicultural de México. Estas son actualmente las expresiones variadas de la religiosidad popular de México, la cual tiene complejas y antiguas raíces históricas.

Finalmente quisiera añadir el comentario de que el lema de *Quinta Reunión Plenaria* acerca de *poder, resistencia e identidad* resume muy bien cuál ha sido la función de la religiosidad popular en los complejos procesos históricos por los que han transitado los pueblos indígenas de México, procesos que los ha confrontado con los poderes del Estado y de la Iglesia hegemónica. Sin embargo, el ejercicio de esta religiosidad también ha fomentado la resistencia frente a dichos poderes, y ha permitido la reproducción de la identidad étnica y comunitaria frente a los embates destructores de la modernidad.

OBRAS CITADAS

SIGLAS

BUAP	Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
FCE	Fondo de Cultura Económica
IIA	Instituto de Investigaciones Antropológicas
IIH	Instituto de Investigaciones Históricas.
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia.
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo,

1982 *El proceso de aculturación*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social [Ediciones de la Casa Chata, 15].

ALBORES, Beatriz y Johanna BRODA (coords.),

1997 *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de* Mesoamérica, México: El Colegio Mexiquense/UNAM-IIH (reimpresión 2005).

ÁLVAREZ S., Carlos, María Jesús BUXÓ y Salvador RODRÍGUEZ B. (coords.),

1989 *La religiosidad popular*, 3 vols., Barcelona: Anthropos.

BÁEZ-JORGE, Félix,

1982 *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religión popular en los grupos indios de México,* Xalapa: Universidad Veracruzana ([2]2000).

1994 *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica.* Xalapa: Universidad Veracruzana.

1998a *Entre los naguales y los santos*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

1998b *La afrodita barbuda [Literatura y plástica en la perspectiva antropológica],* Veracruz, Ver.: CONACULTA/Gobierno de Estado de Veracruz/Instituto Veracruzano de Cultura.

2011 *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena,* Xalapa: Universidad Veracruzana.

2013 *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares,* Xalapa: Universidad Veracruzana.

2015 "Las hagiografías populares y la religiosidad en el México indígena", *in* Alejandra GÁMEZ ESPINOSA y Alfredo LÓPEZ AUSTIN (coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías,* México: Fideicomiso Historia de las Américas. El Colegio de México/FCE/BUAP, pp. 304-325.

BALANDIER, Georges,

1969 *Antropología política*, Barcelona: Ediciones Península (Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2004).

1973 *Teoría de la descolonización*. Buenos Aires: Ed. Tiempo Contemporáneo.

BARABÁS, Alicia M.,

2015 "Cosmovisiones, mitologías y rituales de los pueblos indígenas de Oaxaca," *in* Alejandra GÁMEZ ESPINOSA, y Alfredo LÓPEZ AUSTIN (coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etno-*

grafías, México: Fideicomiso Historia de las Américas. El Colegio de México/FCE/BUAP, pp. 247-272.

BARTOLOMÉ, Miguel A. y Alicia M. BARABÁS,

1982 *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatitos de Oaxaca,* México: INAH.

BASTIDE, Roger,

1973 *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*, Buenos Aires: Amorrortu Editores.

BRODA, Johanna,

1979a "Estratificación social y ritual mexica: Un ensayo de Antropología Social de los mexica", *Indiana,* vol. 5: 45-82, Berlín.

1979b "Las comunidades indígenas de México y las formas de extracción del excedente: Época prehispánica y colonial", *in*: Enrique FLORESCANO (ed.), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 54-92 ([2]1987).

1980 "Corona española, comunidades indígenas y tributo en el centro de México en el siglo XVI", *Cuicuilco,* año I, no. 2: 29-36, México: ENAH.

1991 "Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros", *in* Johanna BRODA, Stanislaw IWANISZEWSKI y Lucrecia MAUPOMÉ (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica,* pp. 461-500, México: UNAM-IIH.

1996 "Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza", *in*: Sonia LOMBARDO y Enrique NALDA (eds.), *Temas mesoamericanos,* pp. 427-469, México: INAH-CONACULTA.

2005 "La fiesta de la Santa Cruz entre los Nahuas de México: préstamo intercultural y tradición mesoamericana", *in* Antonio GARRIDO ARANDA (comp.), *El mundo festivo en España y América*, Córdoba: Universidad de Córdoba-Ayuntamiento de Montilla, pp. 219-248.

2009 "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", *in* Johanna BRODA (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México: ENAH/INAH, pp. 7-19.

2012 "Observación de la naturaleza y ciencia en el México prehispánico: algunas reflexiones generales y temáticas", *in* Brígida Von MENTZ (coord.), *La relación hombre-naturaleza. Reflexiones desde distintas perspectivas disciplinarias,* México: CIESAS, Ed. Siglo XXI, pp. 102-135.

_____ "Cosmovisión como proceso histórico. El estudio comparativo del calendario anual de fiestas indígenas en Mesoamérica y los Andes, *in* Alejandra GÁMEZ ESPINOSA, y Alfredo LÓPEZ AUSTIN (coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías,* México: Fideicomiso Historia de las Américas. El Colegio de México/FCE/BUAP, pp. 161-212.

_____ "Aporte teórico de Félix Báez-Jorge al estudio histórico y antropológico de las religiones indígenas de México," en Guadalupe Vargas Montero (coord.): *Pensamiento antropológico y obra académica del Doctor Félix Báez-Jorge.* Colección Biblioteca, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz (en prensa).

BRODA, Johanna y Félix BÁEZ-JORGE (coords.),

2001 *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* México: CONACULTA/FCE.

BRODA, Johanna, y Catharine GOOD ESHELMAN (coords.),

2004 *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México: INAH/UNAM-IIH.

CARRASCO, Pedro,

1975 "La transformación de la cultura indígena durante la Colonia", en *Historia Mexicana*, vol. XXV, pp. 175-203, México: El Colegio de México.

1976 *El catolicismo popular de los tarascos*, México: Sepsetentas, no. 298.

CARRASCO, Pedro, Johanna BRODA, *et al.*,

1976 *Estratificación social en la América prehispánica,* México: SEP-INAH.

CARRASCO, Pedro y Johanna BRODA (coords.),

1978 *Economía política e ideología en el México prehispánico,* México: Centro de Investigaciones Superiores del INAH/Ed. Nueva Imagen.

CHRISTIAN, William A. Jr.,

1976 "De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días", *in*: Carmelo LISÓN TOLOSANA (ed.), *Temas de antropología española*, pp. 49-105, Madrid: Akal Editor.

1981 *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton: Princeton University Press.

ESPINOSA PINEDA, Gabriel,

2012 "Una metodología para el estudio de la percepción y ordenación de la naturaleza en las culturas prehispánicas," *in* Brígida VON MENTZ, (coord.): *La relación hombre-naturaleza. Reflexiones desde distintas perspectivas disciplinarias,* México: CIESAS/SIGLO XXI, 2012, pp. 2012-244.

2015 "Acerca de la polémica entre perspectivismo y cosmovisión", *in* Alejandra GÁMEZ y Alfredo LÓPEZ AUSTIN (coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografía,* México: COLMEX/BUAP/FCE, pp. 121-138.

FOSTER, George M.,

1962 *Cultura y Conquista: la herencia española de América*, Xalapa: Universidad Veracruzana, 1962 (reimpresión 1985).

GÁMEZ ESPINOSA, Alejandra,

_____ "El maíz en la cosmovisión de los popolocas. Las nuevas configuraciones de una tradición cultural" *in* GÁMEZ ESPINOSA, Alejandra y Alfredo LÓPEZ AUSTIN (coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías,* México: Fideicomiso Historia de las Américas. El Colegio de México/FCE/BUAP, pp. 273-303.

GÁMEZ ESPINOSA, Alejandra y Alfredo LÓPEZ AUSTIN (coords.),

2015 *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías.* México: Fideicomiso Historia de las Américas. El Colegio de México/FCE/BUAP.

GIMÉNEZ, Gilberto,

1978 *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, México: Centro de Estudios Ecuménicos.

1996 "El debate actual sobre modernidad y religión", *in* GIMÉNEZ, Gilberto (coord.): *Identidades religiosas y sociales en México*, México: CEMCA-UNAM, 1996, pp. 1-22.

GÓMEZ ARZAPALO D., Ramiro A.,

2009 *Los santos, mudos predicadores de otra historia*. Xalapa: Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, 2009.

GÓMEZ ARZAPALO D., Ramiro A. (comp.),

2013 *Los divinos entre los humanos,* México: Artificio Editores.

GÓMEZ ARZAPALO D., Ramiro A. y Alicia M. JUÁREZ BECERRIL (comps.),

2014 *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica,* México: Artificio Editores.

GONZALBO, Pilar,

1985 "Del tercero al cuarto concilio provincial mexicano (1585-1771)" *Historia Mexicana*, vol. XXXV, núm. 1 (jul.-sep.): 5-32.

GOOD ESHELMAN, Catharine,

2015 "Las cosmovisiones, la historia y la tradición intelectual en Mesoamérica", *in* Alejandra GÁMEZ y Alfredo LÓPEZ AUSTIN (coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías,* México: COLMEX/BUAP/FCE, pp. 139-160.

GRAMSCI, Antonio,

1992 *Antología*, selección, traducción y notas de M. Sacristán, México: Ed. Siglo XXI ([15]2005).

GRUZINSKI, Serge,

1991 *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI - XVIII*, México: FCE.

1994 *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492 - 2019),* México: FCE.

JUÁREZ BECERRIL, Alicia M.,

2015 *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central,* México: UNAM-IIH.

JUÁREZ BECERRIL, Alicia M. y GÓMEZ ARZAPALO D., Ramiro,

2015 *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México: Artificio Editores.

LANTERNARI, V.,

1974 *Occidente y Tercer Mundo,* México: Siglo XXI.

1982 "La religion populaire. Perspective histórique et anthropologique", *Archives de Sciences Sociales de Religions*. 53, 1 (ene.-mar.): 121-143.

LOCKHART, James,

1999 *Los nahuas después de la Conquista*, México: FCE.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo,

1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols, México: UNAM-IIA.

1996 "La cosmovisión mesoamericana", *in*: Sonia LOMBARDO y Enrique NALDA (eds.): *Temas mesoamericanos,* México: INAH-CONACULTA, pp. 471-507.

2001 "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", *in* Johanna BRODA y Jorge Félix BÁEZ (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México.* México: FCE/CONACULTA, pp. 47-65.

2015 "Sobre el concepto de cosmovisión" *in* Alejandra GÁMEZ y Alfredo LÓPEZ AUSTIN, (coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías,* México: COLMEX/BUAP/FCE, 2015, pp. 17-51.

MALDONADO, Luis,

1985 *Introducción a la religiosidad popular*, Santander: Sal Terrae.

1989 "La religiosidad popular", *in* Carlos ÁLVAREZ S., María Jesús BUXÓ y Salvador RODRÍGUEZ B. (coords.): *La religiosidad popular*, vol. I Barcelona: Anthropos [Antropología e Historia], pp. 30-43.

MEDINA, Andrés,

1989 "Arqueología y etnografía en el desarrollo histórico mesoamericano", *in*: Yoko SUGUIRA y Mari Carmen SERRA PUCHE (eds.): *Etnoarqueología (Primer Coloquio Bosch-Gimpera)*, México: UNAM-IIA.

2000 *En las cuatro esquinas, en el centro,* México: IIA/UNAM.

2015 "La cosmovisión mesoamericana. La configuración de un paradigma", *in* Alejandra GÁMEZ y Alfredo LÓPEZ AUSTIN (coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías,* México: COLMEX/BUAP/FCE, pp. 52-120.

METHOL FERRÉ, A.,

1973 *Pueblo e Iglesia en América Latina*. Bogotá: Ediciones Paulinas.

MILLER, E. S.,

1977 "Simbolismo, conceptos de poder y cambio cultural de los tobas del Chaco Argentino", *in*: E. HERMITTE y L. BARTOLOMÉ (comps.), *Procesos de articulación social*, Buenos Aires: Amorrortu Editores.

PADRÓN HERRERA, María Elena,

2011 *San Bernabé Ocotepec. Organización comunitaria y resistencia social de un pueblo en la ciudad de México*. Tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, México: ENAH.

PADRÓN HERRERA, María Elena y GÓMEZ ARZAPALO D., Ramiro,

2016 *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*. México: Artificio Editores.

PORTAL, María Ana,

1996 "El concepto de cosmovisión desde la antropología mexicana contemporánea", *in*: *Inventario Antropológico, Anuario de la Revista Alteridades*, vol. II, 59-83.

RUBIAL GARCÍA, Antonio,

1993 "Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España", *in*: Clara GARCÍA A. y Manuel RAMOS MEDINA (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano,* vol. 11 — Espiritualidad barroca colonial: santos y demonios en América, México: UIA/INAH/CONDUMEX.

1999 "Taumaturgos, dioses y héroes. La función de los santos en los ámbitos religiosos novohispanos", *Investigaciones Religiosas,* no. 1: 7-25, Monterrey.

RUÍZ GOMAR, Rogelio,

1993 "Los santos y su devoción en la Nueva España", *Revista de la Universidad de México,* núm. 541 (nov.): 4 *sqq.*

VON MENTZ, Brígida (coord.),

2012 *La relación hombre-naturaleza. Reflexiones desde distintas perspectivas disciplinarias,* México: CIESAS/Ed. Siglo xxi.

WOLF, Eric,

2001 *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, México: CIESAS.

Un ejemplo de religiosidad barroca. El culto al Cristo de Chalma, siglo XVII (Primeros hallazgos)*

Magdalena Pacheco Régules
Rosa María Camacho Quiroz
Gerardo González Reyes†

ABSTRACT: *En este escrito se muestran algunos aspectos de la religiosidad novohispana en el siglo XVII, con especial énfasis en el culto al Cristo de Chalma, lugar que actualmente pertenece al municipio de Malinalco, estado de México. Crónicas de la época refieren que la religiosidad barroca del siglo XVII tuvo en este santuario una de sus expresiones más significativas; se trata de examinar cómo el portento de la aparición, verificado en el temprano siglo XVI, alcanzó grandes dimensiones a mediados del siguiente siglo, y cómo este fenómeno religioso derivó en la conformación de un paisaje sacralizado de largo alcance hacia distintas zonas allende su frontera natural. Esto último nos permite sostener la existencia de un culto de alcances regionales.*

PALABRAS CLAVE: *Culto, religiosidad, santuario, portento, identidad.*

A manera de introducción

"El señor es verdaderamente impresionante; su vista sacude
bruscamente el ánimo. Se ostenta ya sin
vida, caído el
cuerpo pesadamente sobre la cruz
completamente vencido;
…¡Un auténtico, un verdadero

---

* Ponencia leída el 15 de marzo de 2017 en la ENAH.

† Profesores-investigadores en la Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Humanidades, Licenciaturas en Historia y Letras Latinoamericanas/Lengua y Literatura Hispánica. El texto aquí presentado es producto del proyecto registrado ante la Secretaria de Investigación y Estudios Avanzados de la Universidad Autónoma del Estado de México, clave 3961/2015SF.

cadáver, herido, maltrecho,
sangrante, que sobrecoge el alma de
espanto, y despierta la
más tierna compasión y el más
acendrado amor!

(Ayala 2000: 37)

Los estudios sobre el santuario de Chalma, la imagen del Cristo, o bien las manifestaciones de religiosidad popular en torno de su veneración, en su mayoría parten de la segunda mitad del siglo pasado, y son los antropólogos quienes llevan la delantera en su estudio y tratamiento; un número considerable de sus trabajos privilegian el aspecto de las peregrinaciones. Existen crónicas escritas por frailes de las órdenes agustinas y jesuita que dan cuenta de los acontecimientos suscitados en el lugar entre los siglos XVI y XVII. Su contenido permite remontarnos a la génesis del culto, el establecimiento de la orden agustina en la región, la "aparición" del Cristo en una cueva, los inicios de la devoción y de la actividad contemplativa de dos frailes ermitaños taumaturgos: Bartolomé de Jesús María y Juan de San José.[1]

[1] Juan de GRIJALVA, 1624, *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín de la provincia de la Nueva España 1533-1592*.

[En línea]. http://www.bibliotecadigital.aecid.es. [Consultado el 1 de septiembre de 2016].

Francisco de FLORENCIA, 1689, *Descripción histórica, y moral del yermo de San Miguel de las cuevas en el Reyno de la Nueva España, y invención de la milagrosa imagen de Christo nuestro señor crucificado, que se venera en ellas.*

[En línea]. http://www.biblioteca digital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=955. [Consultado el 7 de agosto de 2016].

Joaquín SARDO (1810), *Relación histórica y moral de la portentosa imagen de nuestro señor Jesucristo crucificado aparecida en una de las cuevas de San Miguel Chalma, hoy real convento y santuario de este nombre, de religiosos ermitaños de N.G.P. y Doctor San Agustín, en esta Nueva España, y en esta provincia del Santísimo nombre de Jesús de México.*

[En línea]. http://www.cdigital.dgb.uanl.mx [Consultado el 7 de agosto de 2016].

En cuanto a la historiografía, es a partir de los años 40 del siglo pasado cuando se desarrollan varias investigaciones sobre este culto.[2] En la actualidad, Antonio Rubial García ha realizado aportes significativos sobre distintos aspectos vinculados con el culto al Cristo, sobre todo en los primeros siglos del periodo novohispano.[3]

Para desarrollar esta investigación, consideramos pertinente abordar el siglo XVII, por considerar que es en este periodo cuando el fenómeno identitario en la Nueva España logró su mayor expresión, de tal suerte que las creencias y manifestaciones religiosas fraguadas en aquel siglo se proyectan hacia el futuro para formar parte de los marcos culturales del México actual. En efecto, en aquel siglo barroco florecieron varios cultos, además del prodigado al Cristo de Chalma, entre ellos los de tipo mariano: las vírgenes de Guadalupe, Remedios, Ocotlán, Zapopan y San Juan de los Lagos; o bien el que conmemora la aparición del "príncipe de los ejércitos celestiales" en la Nueva España, en las tierras del otrora señorío tlaxcalteca, San Miguel "el milagro".

Para una mejor comprensión del fenómeno aquí abordado, hemos organizado el contenido del trabajo en cuatro apartados: en el primero se examinan algunos problemas de carácter metodológico relacionados con la construcción conceptual de una "región". Al respecto traemos a colación algunas definiciones aceptadas en el medio académico y, a partir de ellas, recuperamos ciertos elementos que a nuestro juicio nos ayudan a explicar y colocar en perspectiva el objeto de estudio. En un segundo momento, describimos el paisaje donde acaeció el portento con el fin de apreciar el trasfondo de

---

[2] Alejandra GONZÁLEZ LEYVA, 1991. *Chalma una devoción agustina,* Toluca: UAEM-Instituto Mexiquense de Cultura, pp. 111-116. La autora enlista los principales trabajos realizados sobre el convento y santuario de Chalma en el momento en que realizó la investigación.

[3] Antonio RUBIAL GARCÍA, 1989. *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630).* México: UNAM; Antonio RUBIAL GARCÍA, 1990. *Una monarquía criolla. La provincia agustina de México en el siglo XVII.* México: CONACULTA, Dirección de Publicaciones; Antonio RUBIAL GARCÍA, 2006. *Profetisas y solitarios: espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España,* México: UNAM - FCE.

los elementos que lo integran, los cuales, hasta la actualidad, le confieren cierta sacralidad al santuario. En un tercer momento, destacamos los aspectos que a nuestro juicio ayudaron a la propagación de la veneración al Cristo. Para ello, tomamos como antecedentes el papel de los señoríos ocuilteca y malinalca antes de la llegada de los peninsulares; la presencia de los frailes agustinos en la región y el culto a *Ostotoc Teotl,*[4] dios de las cuevas; posteriormente se abordan los aspectos relacionados con la "aparición" del Cristo y la emergencia del culto. Sobre este punto, resultó primordial la revisión del contenido de la crónica escrita por el jesuita Francisco de Florencia. Finalmente, en el cuarto apartado, dimensionaremos el papel que tuvo la orden jesuita en la región en la propagación del culto, sobre todo a la sombra de las actividades de la arriería y de la administración del ingenio de Xalmolonga, propiedad de los hijos de san Ignacio.

Sin duda, un aspecto a favor del desarrollo del culto al Cristo de Chalma es la relativa cercanía con respecto a la capital novohispana. Si bien es cierto que para el siglo XVII existieron otros sitios de veneración a las imágenes de Jesucristo como Ixmiquilpan, en el actual estado de Hidalgo, o Amecameca, también en el actual estado de México, consideramos que la devoción al Señor de Chalma los superó con creces; tan fue así que el santuario llamó la atención de las autoridades eclesiásticas y civiles virreinales. En la visita pastoral del arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas, realizada en 1684, quedaron registrados aspectos relacionados con el convento y santuario;[5] asimismo, en la crónica de Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables,* se indica que en 1686 el virrey Tomás de la Cerda y Aragón estuvo en el lugar.[6]

---

[4] Francisco de FLORENCIA, *Descripción histórica,* p. 5. Este fraile jesuita refiere en el contenido de su obra a la deidad como *Ostotoc Teotl,* "Dios de las cuevas", advocación de Tezcatlipoca.

[5] "Libro de visita del Arzobispo don Francisco de Aguiar y Seijas", ARCHIVO HISTÓRICO DEL ARZOBISPADO DE MÉXICO, Fondo episcopal, Secretaria Arzobispal, Caja 19CL, libro 1, f. 264v.

[6] Antonio de ROBLES, 1972. *Diario de sucesos notables. 1665-1703,* vol. II, México: Ed. Porrúa, pp. 112-114.

A lo largo del escrito trataremos de demostrar la siguiente hipótesis: el fenómeno devocional es un elemento generador de regiones dinámicas, cambiantes, inestables y sujetas a las sensibilidades colectivas, por lo que su estudio es necesario para la comprensión del devenir histórico.

LA CONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO DE ESTUDIO

Para efectos de este apartado nos apoyamos en la caracterización de la región, propuesta por Antonio Escobar,[7] quien la define como "…un entramado de acciones humanas estructuradas (relaciones sociales) sobre un área geográfica determinada, aunque a veces poco definida…". Como se advierte, las acciones humanas expresadas en el culto al Cristo de Chalma son el elemento principal que define el área geográfica establecida para develarse en un paisaje cultural.

Como se observa, el problema no radica tanto en la identificación de los sujetos sociales; más bien en la definición del área geográfica. Para este aspecto nos valdremos de la distinción planteada por Bernardo García Martínez,[8] quien sostiene la necesidad de acercarse a la geografía desde la noción de paisaje, entendido como la expresión visible de un sistema de organización espacial, mientras que la región es la manifestación funcional de ese sistema y no se hace necesariamente visible. Consideramos que esto último define con claridad el fenómeno devocional por pertenecer al ámbito de las manifestaciones religiosas colectivas, donde no únicamente hay liturgia y devoción, sino también la formación de redes económicas y solidarias —cargos y compadrazgos—, producto de la necesidad de quienes acuden al lugar. Para tener un mejor panorama de lo anterior es conveniente advertir el papel de la geografía como marco, el paisaje como contexto y lo regional como expresión observable, en este caso, de un culto.

---

[7] Antonio ESCOBAR OHMSTEDE, 2010. "Las Huastecas: imaginar o construir una «región»", *in*: María Teresa JARQUÍN ORTEGA (coord.), *Escenarios de la investigación regional*. Zinacantepec, México: El Colegio Mexiquense, p. 86.

[8] Bernardo GARCÍA MARTÍNEZ, 2004. *Historia Económica de México. El desarrollo regional, siglos XVI al XX*, México: UNAM-Ed. Océano, pp. 41-43.

EL PAISAJE Y SUS ELEMENTOS

Por lo que respecta a la región de estudio, debemos considerar la serie de condiciones geográficas que le caracterizan, y que desde los primeros tiempos del proceso evangelizador, representaron un reto para el clero regular; estas condiciones permitieron, con todo y a pesar de la labor religiosa desempeñada por los frailes, que a lo largo de los siglos de dominación peninsular algunos indígenas continuaran sus prácticas ancestrales tendientes, rindiendo culto a montañas y cerros. Para el siglo XVI contamos con un registro que da cuenta de esta situación. Se trata de la publicación intitulada *Fragmento de un proceso contra los indios Idolatras de Ocuilan*, contenida en el *Proceso inquisitorial contra el cacique de Texcoco,*[9] documento que abordaremos más adelante.

El espacio físico ocupado por Ocuilan-Malinalco pertenece al segundo sistema orográfico del actual Estado de México. Está constituida por una serie de elevaciones que los habitantes del lugar han dotado de una fuerte carga simbólica desde tiempos ancestrales. Debemos considerar que antes de la llegada de los peninsulares los mesoamericanos concebían a las elevaciones —montañas y cerros— como entes sagrados. Desde el nacimiento de Mesoamérica (2500 a.C.) los hombres concibieron la idea de que los promontorios servían de residencia a entidades anímicas. El sedentarismo y la actividad agrícola generaron una forma distinta de percibir su entorno. Mediante la observación cotidiana de la naturaleza advirtieron la emergencia del astro solar de esos lugares, situación que originaba la vida y marcaba el tiempo, permitiendo así el desarrollo de las actividades de los seres vivos.[10]

Para el horizonte preclásico, los grupos humanos, retomando la idea de sus antecesores, recrearon el mito de origen en los diseños constructivos de sus ciudades. Fue así como erigieron reproducciones de la montaña primigenia en el lugar central del plano arquitec-

---

[9] "Fragmento de un proceso contra los indios de Ocuilan", en *Proceso inquisitorial del cacique de Tezcoco*, 2009, México: Gobierno del Distrito Federal, pp. 105-108.

[10] Alfredo LÓPEZ AUSTIN, 1995, "De los orígenes al Preclásico. Los milenios de la religión mesoamericana" (Primera de dos partes) *in*: *Arqueología Mexicana. Los olmecas: la cultura madre,* vol. II, núm. 12 (mar.-abr.), México: Ed. Raíces, pp. 4-15.

tónico (La Venta, Veracruz); el mito recreaba la idea de la emergencia de la montaña de las aguas primordiales como paso previo para el inicio de la vida en la tierra.[11] Este mito de la montaña primigenia fue reproducido por los mesoamericanos en sus modelos arquitectónicos en los horizontes clásico (200 - 909 d.C.) y posclásico (1000 d.C. - 1519), al tiempo que integraron al mito otros aspectos fundamentales que remarcarían el carácter sagrado de las elevaciones: por ejemplo, considerarlos la parte central del universo; en este sentido, la estructura y el tamaño de ciertos promontorios permitieron concebir en ellos la confluencia de los tres niveles del cosmos —mundos celeste, terrestre e inframundo— y de los cuatro puntos cardinales —oriente, poniente, norte y sur—; estas circunstancias reforzaron el carácter sagrado de las elevaciones como moradas de los dioses y lugares de mantenimiento para los hombres, gracias a los distintos recursos y productos que podían extraerse. Asimismo, debemos considerar que en su mayoría las elevaciones contienen cavidades y barrancas que al relacionarse con el inframundo fueron concebidas por los mesoamericanos como lugares de gestación y renacimiento.[12]

Las situaciones antes referidas permiten entender los motivos por los cuales los antiguos chalmecas rindieron culto a su deidad *Ostotoc Teotl*, el dios de las cuevas, entre los cerros y al interior de una gruta, y por qué, posteriormente, resultó significativa la presencia del Cristo en ese lugar. Cabe mencionar que desde su "aparición", 1539, la imagen estuvo resguardada al interior de la cueva; fue casi a finales del siglo XVII, con la construcción de un nuevo recinto, 1683,[13] que la imagen fue trasladada del sitio.

Las fechas son claves si tenemos en cuenta que durante el primer siglo de contacto indohispano, los frailes agustinos no obtuvieron los resultados esperados con el trabajo de evangelización y adoctrinamiento. La sustitución de la entidad ancestral por el Cristo no surtió efecto de manera inmediata, como se suele pensar; la presencia de *Ostotoc Teotl* tardó en diluirse de la mentalidad de sus segui-

---

[11] Enrique FLORESCANO, 1999. *Memoria indígena.* México: Taurus, pp. 79-100.

[12] *Ibid.*, p. 87

[13] Antonio RUBIAL, *Una monarquía criolla,* p. 57.

dores, habrían de pasar al menos tres generaciones para que aceptaran rendir culto a la imagen del Cristo crucificado. Esta situación ocurrió a mediados del siglo XVII, gracias a la presencia de dos frailes agustinos, considerados taumaturgos: Bartolomé de Jesús María y Juan de San José, así como de los milagros obrados por la imagen; en consecuencia, fue a partir de entonces que el culto de carácter local se arraigó en la mentalidad de una buena parte de los novohispanos para devenir en su dimensión regional.

Continuando con los elementos del paisaje, debemos advertir que el recinto religioso, desde sus orígenes, estuvo enclavado en la profundidad de la barranca de Ocuilan. La geografía accidentada que lo rodea dota al lugar de un ambiente especial. Este elemento del paisaje fue notado por los frailes agustinos, y en especial, por el jesuita Francisco de Florencia quien lo refirió de la siguiente manera:

> En este parege se ve a un lado della entre otras, una cueva ó gruta, que fabricó la misma naturaleza en forma de bobeda, fin atificio hermosa, capaz para el santo empleo a que la destino la providencia Divina. Su boca mira tambien al Poniente, por cuya vanda tiene unos muy altos, y empinados cerros que van corriendo hasta el Oriente; y tambien por la parte del Norte esta cerrada de asperos riscos, y de peñascos hendidos… de quebraduras, que parecen efectos de algun terremoto de los que suele aver en aquestos Reynos. La barranca está poblada de diversos árboles, matas y yervas sylvestres, y antes de que la santificara la santa Imagen, era un alvergue comun de animales dañofos, como Leones, Tigres y Lobos; de sabandijas venenosas, como vivoras, escorpiones, y alacranes, compañeros del perverso, y nocivo huessped que la habitaba. [*sic*][14]

Hoy en día los devotos del Cristo consideran estas elevaciones parte fundamental del recinto, tan es así que han sido integradas al paisaje ritual mediante la realización de una serie de ceremonias religiosas de corte católico. Un ejemplo de ello es la colocación de cruces de colores —verde, azul y blanco— en la parte superior de cada una

---

[14] Francisco de FLORENCIA, *Descripción histórica,* p. 6.

de ellas, práctica que se lleva a cabo entre el 2 y 3 de mayo de cada año, días en los que la Iglesia católica celebra a la Santa Cruz.

Otro elemento que integra el paisaje del santuario es el río que atraviesa el lugar, conocido como Chalma. El afluente nace en el cerro de Zempoala donde comienza su recorrido hasta llegar al paraje conocido como el ahuehuete, sitio donde el caudal se hace abundante y cobra fuerza para continuar su camino hacia las laderas del santuario, lugar en el que tributa su corriente en las faldas del recinto donde se encuentra la imagen milagrosa del nazareno crucificado, de ahí la corriente prosigue su curso hasta encontrar tierras morelenses para desembocar en el municipio de Puente de Ixtla. Este elemento de la naturaleza ha jugado un papel preponderante en la sacralidad del sitio. El hecho de que la corriente del río pase cerca del santuario hace que los lugareños y peregrinos consideren a sus aguas como milagrosas.

LOS SEÑORÍOS OCUILTECA Y MALINALCA

Sabemos que los habitantes de este lugar son de origen otomiano, pero con la expansión de la Triple Alianza gente de filiación nahua llegó a asentarse en la región. Los señoríos más conspicuos de esta zona fueron Ocuilan y Malinalco —aunque hay que tener presente la relevancia de sus vecinos y competidores los señoríos de Tenancingo, Tecualoyan, Tonatico, Coatepec, Cincózcac, Tzompahuacan y Xocotitlan—;[15] en consecuencia, Chalma quedó adscrita como una dependencia menor o parcialidad del primero, es decir de Ocuilan. Se trata del actual Chalmita, no de Chalma donde se ubica el santuario, que en aquellos tiempos fue el lugar de culto al dios *Ostotoc Teotl*. Esto significa que, más allá del fenómeno bélico del horizonte posclásico y de la expansión militarista de la Triple Alianza, asistimos al nacimiento de un fenómeno de difusión de cultos antiguos que configuran una red sobre cuya trama y urdimbre circula la ideología del grupo hegemónico de la época, esto es México Tenochtitlán.

[15] "La Matrícula de Tributos", *Arqueología Mexicana,* 2003. México: Ed. Raíces, Lámina 14, pp. 48-49.

Los arqueólogos, mediante el reconocimiento geográfico y el análisis de material cerámico, refieren una historia similar para los señoríos de Ocuilan y Malinalco. A partir de su crecimiento poblacional, el atractivo económico de la región y su posición geográfica estratégica, advierten la presencia de asentamientos humanos desde el horizonte preclásico; mientras que para el clásico mencionan un fuerte dinamismo en la región, lo que derivó en vínculos importantes con Teotihuacán; para la etapa epiclásica observan relaciones con Xochicalco y Teotenango.[16] Finalmente, por lo que respecta al horizonte posclásico, Noemí Quezada menciona dos sometimientos, efectuados a los indios de la región, el primero por parte del señorío matlatzinca, y el segundo por los mexicas, este último, mediante una serie de guerras sostenidas por Axayácatl en el valle de Matlatzinco.[17]

En suma, advertimos que la región que nos ocupa formó parte del antiguo señorío de Matlatzinco, sometido por la Triple Alianza hacía el último cuarto del siglo XV. Para el periodo de contacto indohispano se observa de manera clara la presencia del dominio tenochca en la región y, en consecuencia, se advierte un fuerte proceso de nahuatización de sus habitantes, manifiesto en la apropiación simbólica del paisaje, el culto a los cerros y cuevas.

González, basado en Durán, menciona que después del sometimiento mexica, Ocuilan pactó lealtad con la Triple Alianza mediante una alianza matrimonial; una hija de Axayácatl fue enviada para gobernar junto con el señor local el lugar.[18] Cabe preguntarse cuáles fueron los motivos de tan singular prebenda. Sin duda, Axayácatl tuvo conocimiento de la riqueza de las tierras y productos del lugar, pero sobre todo este *tlatoani* mexica reconoció la posición geográfica privilegiada de Ocuilan; el sitio era puente de comunicación entre

---

[16] JARAMILLO Y NIETO, 1998, "Valle de Malinalco" in: *Historia General del Estado de México*, vol. I, Zinacantepec, Estado de México, pp. 95-117.

[17] Noemí QUEZADA, 1996, *Los Matlatzincas. Época prehispánica y Colonial hasta 1650.* México: UNAM, pp. 37-51.

[18] Gerardo GONZÁLEZ REYES, 2013, *Señoríos, pueblos y comunidades. La organización político territorial en torno del Chicnahuitecatl, siglos XV-XVIII.* Toluca: UAEMÉX, pp. 55-56.

los matlatzincas de Tollocan y los tlahuicas de Quahunahuac, situación nada despreciable en una época en la que era fundamental ejercer el mayor control posible de distintos sitios estratégicos.

Por lo que respecta a Malinalco, la Triple Alianza decide hacerlo su aliado. Los mexicas conocían perfectamente que cerca de Malinalco existía un asentamiento de origen nahua: Texcaltépetl, situación que les fue de gran ayuda para consumar su dominio en el lugar. De acuerdo con González[19] este sometimiento se consolidó con el nombramiento de Citlacoatzin, como regente mexica, circunstancia que más tarde permitiría la construcción de una guarnición militar en un sitio elevado.

Ambas situaciones, generadas a favor de la Tiple Alianza en los señoríos ocuilteca y malinalca, facilitaron el dominio y la sustracción de los excedentes de producción, es decir, de la imposición tributaria; esto puede advertirse en algunas láminas de la Matrícula de Tributos (láms. 14 y 15) donde vemos claramente cómo los señoríos de esta zona se encargaban de tributar textiles, trajes de guerreros y productos alimenticios: maíz y sal para la nobleza de la cuenca.[20] Pensemos por un momento que la circulación de estos bienes hacia la metrópoli tenochca requirió de vías de acceso: caminos, veredas y sendas, que fueron reutilizadas tiempo después para llegar al lugar de culto.

Este sería, de manera general, el ambiente encontrado por los primeros peninsulares cuando llegaron a este lugar en la segunda década del siglo XVI. Los días que siguieron a la derrota de Tenochtitlan fueron de incertidumbre para la población india, pero avanzado el tiempo nuevos pactos y alianzas se tejieron entre las autoridades nativas locales, es decir los jefes supremos de Ocuilan y Malinalco, con los encomenderos.

LA PRESENCIA DE LA ORDEN AGUSTINA

En un principio, Ocuilan y Malinalco formaron parte de la provincia del Santo Evangelio de México, a cargo de la orden franciscana. Hacía 1525, según Mendieta, estos lugares eran visitados desde el

19 *Id.*

20 "La Matrícula". *Arqueología Mexicana, cit.,* pp. 48-51.

convento de Cuernavaca por los frailes franciscanos. Sin embargo, una década después, el año de 1537, fray Juan de Grijalva, cronista de la orden agustina,[21] señalaba que frailes de su orden habían tomado casa en Ocuilan, y seis años más tarde, 1543, en Malinalco —por lo que de la provincia del Santo Evangelio de México pasaron a ocupar un lugar en la provincia agustina del Santísimo Nombre de Jesús. En el intervalo de estas dos fundaciones agustinas se ubica la "aparición" del Cristo en una cueva cercana a la estancia de Chalma, sujeta de Ocuilan.

Los agustinos llegaron a la Nueva España en 1533 procedentes de Castilla y precedidos en estas tierras por los franciscanos y dominicos.

Como se indicó, los frailes agustinos se establecieron en Ocuilan y Malinalco entre 1537 y 1540; posteriormente, en 1572, su trabajo misional se extenderá al pueblo de indios de Capulhuac.[22] La llegada y establecimiento de los agustinos en Ocuilan generó un cambio en el paisaje, a partir de entonces se erigió entre los nativos un monasterio con la intención de divulgar el Evangelio por toda el área. Los primeros frutos de la tarea evangelizadora se advirtieron en las denuncias de prácticas idolátricas, como la documentada entre los años de 1537 a 1540, cuando varios indios de Ocuilan fueron llevados ante Zumárraga, acusados de mantener vivas las creencias ancestrales y de esconder ídolos en cuevas de los montes de Cempoala.[23] Resulta curioso que en este contexto de persecución de idolatrías haya ocurrido el portento de la "aparición" del Cristo en una cueva donde anteriormente se veneraba a *Ostotoc Teotl*. Los testigos fueron dos frailes agustinos —Nicolás de Perea y Sebastián de Tolentino—; se trataba, sin duda alguna, de una estrategia de sustitución de imágenes con la intención de desplazar los cultos antiguos a favor del catolicismo. Y qué mejor manera que a través de la introducción de la imagen del nazareno lacerado.

---

[21] GRIJALVA, *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín,* pp. 36-37 y 40.

[22] Antonio RUBIAL, *El convento agustino*, p. 129.

[23] "Fragmento…", *cit.,* pp. 105-108.

OSTOTOC TEOTL, DIOS DE LAS CUEVAS

Las crónicas redactadas por los frailes —jesuita y agustino— Francisco de Florencia (1689) y Joaquín Sardo (1810), respectivamente, refieren que antes de la llegada de los peninsulares a los nuevos territorios existía en la región una especial veneración a la deidad denominada *Ostotoc Teotl*, "el dios de las cuevas".

Era mucha la devoción (si se debe llamar devocion la que es supersticion) y grande la estima que su engañada ceguera hazía de aquesste Idolo, y al passo era el concurso de varias personas, que de cerca, y de lejos venian à adorarle, y ofrecerle torpes victimas, y a pedirle para sus nescesidades el favor, que ellos errados pensaban podia darles [*sic*]. [24]

Cabe señalar que éste no era el único lugar de la región en el que los indios llevaron a cabo cultos a deidades en cuevas y barrancas, en el *Fragmento de un proceso contra los indios de Ocuilan* de 1537 se tienen referencias de estas prácticas en sitios aledaños a Ocuilan.

Iten: dixieron que oyeron decir á Teautecatl, indio vecino de Ocuilan, que él vido en Xocozingo una cueva y en ella muchos ídolos y alrededor sangre é cosas de sacrificio, y que se dice donde está la cueva, Tetehuecaya.

Don Juan, sacristan, que se dice Tlapancalcatl: dixo, que un indio que se dice Acatonial, tenía cargo de la guarda de los ídolos de Ocuilan en una cueva, é como los padres supieron de ellos é los sacaron, podía haber un mes, el dicho Acatonial se fue huyendo del dicho pueblo é no parescía ni saben de él [*sic*].[25]

Por las características geográficas de la región no es extraño que los indios realizaran este tipo de prácticas ancestrales; el entorno les resultaba favorable. La información contenida en el *Fragmento* es precisa al respecto; los sucesos ocurridos en Ocuilan con varios indios idólatras, permiten conocer de manera cercana las circunstancias enfrentadas por los frailes agustinos. Así quedó referido en el contenido del *Fragmento* que tanto los alguaciles indios, Juan y Diego, como los *pilhuanes,* Pedro y Pablo, así como los frailes agustinos

---

[24] FLORENCIA, *Descripción histórica,* p. 7.

[25] "Fragmento…", *cit.,* p. 105.

encargados del lugar, tenían conocimiento de las idolatrías realizadas por los indios. En palabras de fray Antonio de Aguilar quedó referida la siguiente situación:

> …dijo que habiendo pasado predicado… a los indios en el pueblo de Ocuilan, tuvo indicios que un indio, que se dice Suchicalcatl, tenía en su casa ciertos ídolos y les ofrecía copal e otras cosas: y este que declara, con otro padre fue a su casa, y le halló ciertas calabazas del demonio y unas mantas pintadas que eran del demonio; y despues este que declara tuvo noticia que en casa [de] Tezcacoacatl, indio, estaban otros ídolos, e así fue allá e halló en su casa al dicho Tezcacoacatl, borracho, y le halló ciertos ídolos y copal, e navajas….y el dicho Tezcacoacatl confesó que era verdad que tenía cargo de ciertos ídolos…y que los ídolos estaban en el monte…[y el fraile Antonio de Aguilar] fue al monte donde decía que estaban los ídolos, y en una cueva hallaron dos ídolos de palo, grandes, e los hizo traer al monasterio de Ocuilan y allí predicó e amonestó a los indios de parte del señor Obispo…y para mostrarles de cuán poca virtud eran aquellos ídolos…los hizo quemar delante de todo el pueblo con las cosas de sacrificio…y los indios visto aquello, de su voluntad trujeron al dicho monasterio muchos ídolos e cosas de sacrificio, e los dieron: todo lo cual llevó al Padre Fray Antonio a México.[26]

La narración del fraile agustino sobre la situación que ocurría en Ocuilan resulta sumamente ilustrativa; las prácticas idolátricas ancestrales se mantenían de manera clandestina. Ante esta situación, no es difícil pensar que las autoridades apoyaran las decisiones de los hijos de San Agustín para extirpar por los medios necesarios las idolatrías.

Asimismo, debemos considerar la relevancia la deidad ancestral y el culto que los indios le rendían. Javier Romero Quiroz[27] refirió en uno de sus trabajos que *Ostotoc Teotl* era una advocación de Tezcatlipoca. Si atendemos a detalle este señalamiento entenderemos la relevancia del culto entre los indios de la región.

Sahagún refiere que Tezcatlipoca era tenido por los indios como el dios principal al que se dirigían con mucha devoción los sacerdotes,

---

[26] *Ibid*., pp. 105-106.

[27] Javier ROMERO QUIROZ, 1957, *Tezcatlipoca es el Oztoteotl de Chalma: toponimia,* Toluca: Gobierno del Estado de México.

reconociéndolo como todopoderoso, no visible, ni palpable, al que elevaban sus ruegos en tiempos de pestilencias, pobreza, a favor en tiempo de guerra contra los enemigos; [28] al que reconocían como el primer proveedor de las cosas necesarias, señor de las riquezas y la abundancia, del descanso, contento y placeres, y dador de ellas; al que oraban los líderes recién elegidos para recibir ayuda a fin de realizar bien su oficio y al que suplicaban los guerreros que al morir en guerra fueran recibidos en la casa del sol.

González, por su parte, menciona que Tezcatlipoca, el espejo humeante, era el dios principal de las tribus nahuas de la cuenca de México;[29] a veces se le representaba directamente como el doble de Huitzilopochtli, se une a éste para algún acto y aparece a su lado durante las fiestas. Ambos dioses son jóvenes y de espíritu guerrero. Tezcatlipoca era patrono de los guerreros, personifica a las estrellas, al cielo nocturno, al invierno y al norte, su nahual es el jaguar manchado. La necesidad de acompañar al dios oscuro del otro claro, motivó una separación de la figura de Tezcatlipoca en dos dioses distintos: el Tezcatlipoca rojo y el Tezcatlipoca negro, pero el rojo fue sólo una creación secundaria de la fantasía mítica y aludía a un dios de la vegetación, a diferencia de Tezcatlipoca negro que era el ojo que ve de noche, al igual que las estrellas, y era por consiguiente dios del pecado, juez y vengador de cualquier acto criminal, omnisciente y omnipresente, sereno e insondable, el dios que actuaba según su parecer. ¡Qué mejor deidad que el espejo humeante para proteger y enviar sus bendiciones a una región y en un tiempo en la que predominaba la guerra!

Tepeyollotli, "corazón de monte", dios de la tierra y de las cuevas, se identifica con el Tezcatlipoca negro por su nahual o disfraz de jaguar, y es con seguridad el Oztocteotl, "dios de las cuevas", que se venera en Chalma el cual, como dios del pecado, juez y vengador de actos criminales, se asocia también a la diosa Tlazolteotl, "come-

---

[28] Fray Bernardino de SAHAGÚN, 1989, *Historia General de las cosas de Nueva España,* México: CONACULTA /Alianza Editorial Mexicana, vol. 1, lib. VI, pp. 307-328.

[29] Alejandra GONZÁLEZ, *Chalma: Una devoción,* p. 84.

dora de inmundicias y pecados", cuya facultad, a través de sus sacerdotes, era la de perdonar.[30]

Por lo datos referidos sobre los atributos de esta deidad se advierte que para los hijos de San Agustín no fue sencillo erradicar el culto a *Ostotoc Teotl.* La realidad demostró que era necesario esperar el cambio generacional para que, en el siglo XVII, se obtuvieran resultados visibles de aquel programa. Para nuestro caso, esto significa que a pesar de lo maravilloso de la aparición del Cristo, al inicio no se obtuvo la respuesta esperada por parte de los indios. Fue hasta el siguiente siglo cuando bajo el impulso de la Contrarreforma, se decretó la amplia difusión a la veneración de las imágenes para configurar la llamada cultura barroca. En el siglo XVII, los milagros se prodigaron por doquier, surgieron nuevos santuarios y aquellos que tuvieron su origen en el siglo anterior lograron un renacimiento inusitado merced a la piedad barroca, la exaltación de los sentimientos y la esperanza en una vida posterior a la muerte.

FRANCISCO DE FLORENCIA Y LA CRÓNICA DE LA APARICIÓN

En 1683, Francisco de Florencia formó parte del grupo de testigos a los que se les propuso el *Interrogatorio*, narración hagiográfica de la vida ejemplar de fray Bartolomé de Jesús María, de fray José Sicardo, quien se dio a la tarea, por indicación del arzobispo de México Francisco de Aguiar y Seijas, de escribir sobre el eremita mestizo de Chalma, con el fin de iniciar el proceso de beatificación.[31] La crónica de Florencia está escrita con base en el relato proporcionado por el fraile Juan de San José, discípulo y sucesor de fray Bartolomé. La crónica fue editada en 1689 en Cádiz.

La obra del jesuita ha sido una gran difusora de diversas devociones. Florencia es uno de los más notables representantes de la literatura de apariciones. Ocupó el cuarto lugar de los cronistas de la Compañía de Jesús en la Nueva España. Nacido en la Florida en 1620, ingresa en el Instituto de San Ignacio a los dieciséis años. En-

[30] *Ibid*., p. 85

[31] Antonio RUBIAL, 1997, "Los santos milagreros y malogrados de la Nueva España" *in*: Clara GARCÍA AYLUARDO y Manuel RAMOS MEDINA, *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México: INAH- UIA, p. 63.

señó Teología y Filosofía en el Máximo Colegio de San Pedro y San Pablo, del que años después, a su regreso a México de Europa, fuera rector. Desempeñó diversos cargos en el Tribunal de la Inquisición y era aplaudido tanto en el púlpito como fuera de él.[32]

Florencia, de manera admirable, da cuenta en su crónica de los sucesos ocurridos en tan singular aparición, conozcamos algunas de las partes del contenido del escrito para apreciar de mejor manera su trasfondo.

Aviendose convertido los mas de los Ocuilthecas a nuestra santa Fé con la predicacion de los zelos hijos de San Agusstin, con la comunicación de los recien convertidos alcancaron a saber estos dos Religiosos (sean Fr. Sebasstian de Reyna, y Fr. Nicolas de Perea, ó otros, que essa es question de nombre) del Idolo famoso que tenian los Indios en esta cueva en la barranca de Chalma, y de las abominaciones, que en ella se cometian, y lasstimados de ver que se daba al demonio el culto, que solo se debe al verdadero Dios, y que alli se fomentaba la idolatria, que ellos venian a destruir, guiados de los missmos naturales, entraron en la barranca, subieron la cueva, y vieron con sus ojos la abominacion, que avian oido de relacion, y arrebatado de zelo fervoroso, el uno de los Padres, empezo a predicar contra el idolo y un gran numero de Indios que habia concurrido, dandoles a entender su engaño, y su ceguedad, y que aquel Idolo no era Dios, sino demonio que pretendia su muerte, y la de los miserables que alli morian sacrificados [*sic*].[33]

Florencia destaca en esta parte de la crónica el trabajo realizado por los religiosos agustinos Sebastián de Reyna y Nicolás de Perea. Sobresalen el compromiso con la conversión de los indios, los esfuerzos emprendidos para su logro y la retórica utilizada con ellos. No obstante la relevancia de la narración sobre el trabajo de los religiosos, la parte central de la misma refiere la manera en que la imagen del Cristo llegó al interior de la cueva. Debemos advertir que Florencia se muestra cauteloso al referir plenamente esta circunstancia como un milagro. En el contenido de la crónica menciona dos versiones del mismo hecho que proceden de la tradición oral: en la

[32] *Crónicas de la Compañía de Jesús en la Nueva España* (prólogo y notas de Francisco González de Cossío) (1957) México: UNAM, p. XV.

[33] FLORENCIA, *Descripción histórica,* pp. 10-11.

primera, indica que la imagen fue colocada en la cueva por los frailes Nicolás de Perea y Sebastián de Tolentino, en tanto que en la segunda, refiere que lo hicieron los ángeles después de haber derribado al ídolo. Sorprende el hecho que Florencia se muestre inclinado con el contenido de la primera versión como se muestra a continuación:

> Los que en todo quieren goverrnarse por los aranceles de la prudencia humana, juzgan, que no se han de recurrir a los Angeles, en lo que pueden obrar los hombres; y que aun para la obra del mayor servicio de Dios, que fue la propagación del Evangelio, y conversión del mundo, que fue lo mismo, que colocar a Chiristo en la possession que tenia del el demonio, y quitale a este fu Principado, no se valio el señor de los Angeles, que lo hizieran mejor, y pressto, sino de hombres, y no como quiera de hombres, sino de los más pobres y abjetos del mundo… por mas probable, y por mas seguro, que los Apostolicos Religiosos llevaron la Santa Imagen, y la pusieron en la cueva, y por su medio consiguieron la victoria del Idolo, y del infierno; y que el haber sido assi no hace menos celebre el Santuario, ni menos milagrosa la Santa Imagen [*sic*].[34]

Al parecer Florencia, en concordancia con su preparación, especialista en filosofía y teología, trató de discernir en un primer momento los acontecimientos ocurridos en el lugar, resaltando en ello la labor realizada por los frailes agustinos, de quienes afirma —como hombre de su tiempo—, que Dios se valió para realizar su obra y de esa manera, quitarle al demonio dominio sobre los indios. De esto último enfatiza que aun cuando los frailes hayan llevado a cabo esto, no se debe demeritar la relevancia del santuario ni mucho menos de la imagen de Cristo crucificado.

LOS ERMITAÑOS TAUMATURGOS: FRAY BARTOLOMÉ DE JESÚS MARÍA Y FRAY JUAN DE SAN JOSÉ

De acuerdo con la narración de Florencia, a principios del siglo, para ser más exactos en la segunda década del siglo XVII, llegó a Chalma un hombre que con el transcurso de los años habría de tener un papel destacado en la promoción del culto al Cristo: Barto-

[34] *Ibid*., pp. 18-19.

lomé Hernández, quien posteriormente se convertiría en religioso lego y sustituiría su apellido por los nombres de Jesús y María. Es considerado el primero morador del yermo de Chalma, a quien tiempo después se habría de unir un discípulo: el donado Juan de San José.[35]

Entre los capítulos XIIII [*sic*] y XXII de la crónica de Florencia[36] se encuentra narrada con lujo de detalle la vida de fray Bartolomé de Jesús María. Florencia menciona que la información fue proporcionada de viva voz por el fraile Juan de San José, discípulo de Bartolomé. Debemos reconocer el papel que tuvieron ambos frailes en la consolidación del culto. Al respecto, González Leyva, tomado en consideración el contenido de la crónica, señala lo siguiente:

> Después de la aparición milagrosa del Cristo de Chalma, ocurrida en el año 1539, no vivió en ese sitio hombre alguno ni se realizó ninguna construcción. Sólo en los días de fiesta llegaban algunos religiosos a celebrar la misa a la que asistían españoles e indígenas de los pueblos vecinos. A no ser por la visita esporádica de los frailes, la cueva de Chalma y el crucifijo hubieran permanecido en la más completa soledad, ya que hasta el año 1623 un pecador arrepentido hizo votos de residir ahí hasta su muerte. Este era Bartolomé de Jesús María, "fundador del yermo de San Miguel de Chalma".[37]

¿Quién fue este hombre y cuáles fueron los méritos que le permitieron colocar al culto entre los más destacados de la época? Hombre de su tiempo, de oficio arriero, imbuido fuertemente por los mandamientos de la religión católica, con sus acciones logró que el Cristo de Chalma fuera conocido más allá de sus fronteras naturales. En la crónica, Florencia lo presenta como un hombre prodigioso. Conozcamos algunos de los aspectos relevantes de la vida de este ermitaño.

Bartolomé de Jesús María fue un mestizo, nacido en el pueblo de Xalapa (Jalapa), hijo de Pedro Hernández de Torres, andaluz, y de Antonia Hernández, natural de Guaxocingo (Huejotzingo). Tuvo

---

[35] Rubial, *Profetisas y solitarios,* pp. 27-28. Las personalidades y actividades de ambos religiosos han sido abordadas en la obra de este investigador.

[36] Florencia, *Descripción histórica,* pp. 78-98.

[37] González, *Chalma una devoción,* p. 101.

siete hermanos, dos mujeres y cuatro hombres. Bartolomé supo leer y escribir, y ejerció como primer oficio el de zapatero, actividad que no fue de su agrado, por lo que a los trece años decide emplearse como arriero con uno de sus cuñados, destacando en esta actividad al grado de mantener a sus ancianos padres e incrementando considerablemente el capital familiar. Esto hasta la muerte de su cuñado, de quien hereda la fortuna, a condición de velar por el bienestar de su hermana. En la narración, Florencia enfatiza el carácter honesto de este hombre quien sólo tomaba para si lo necesario. Dicho carácter enfrentará, con la muerte de sus padres, una prueba de fuego por el reparto de la herencia. Sin embargo, continuó con la misma tónica que le caracterizaba: velar por el bienestar de los demás, dejando en segundo plano el suyo propio.

Su condición económica lo hacía un hombre atractivo, buen partido para las doncellas. No obstante, el matrimonio estaba lejos de sus objetivos. Según la crónica, su primer pensamiento fue ingresar en las filas de los frailes dominicos, situación de la que sus familiares lo persuadieron, a condición de que lo pensara bien.

Varios años continuó Bartolomé desempeñándose en el oficio de arriero. Sin embargo, las circunstancias de la actividad le harían cambiar su interés. En principio sufrió un asalto en una ocasión en la que regresaba de realizar entregas de cargas de azúcar en la ciudad de Puebla, el cual casi lo priva de la vida y lo deja endeudado. El segundo incidente fue la perdida de una carga de la cual había sido aval, y por no haber cumplido en tiempo y forma con la entrega en los tiempos establecidos, y debido al monto de la misma, fue apresado durante seis meses en la cárcel de Veracruz, lapso en el cual pierde su hacienda. Tiempo después logra salir gracias a la retribución de un hombre a quien Bartolomé había dado auxilio en uno de sus recorridos por el camino de Puebla a la ciudad de México. Al salir decide regresar a Jalapa, a repartir el resto de sus bienes a una sobrina viuda y sus hijos. Después de ello emprende su camino hacía un pueblo llamado San Antonio del camino nuevo.

Estando en este pueblo tuvo la fortuna de conocer al licenciado Bartolomé Vivas, de quien la crónica menciona era varón de gran virtud y ciencia; él lo animó para retomar su vocación religiosa. Para ello le proporcionó varios libros, entre los que se encontraban la

vida de San Antonio Abad. Florencia refiere que fueron su inspiración definitiva, las ánimas del purgatorio y la devoción del Santo Rosario. Sus contenidos le sirvieron para tomar la decisión de retirarse a vivir en la ermita de la Virgen de la Soledad, donde estuvo año y medio. Ahí comenzó a ejercitarse en duras penitencias al cabo de las cuales decide vender su última pertenencia: una mula, para comprar jerga y confeccionar saco y esclavina a fin de transformarse en un ermitaño formal. Narra la crónica que en aquellos momentos, Bartolomé tuvo en mente buscar un lugar lo más apartado y quieto para continuar su vida solitaria.

Decidido a emprender su nueva vida se traslada a Amilpas, junto al pueblo de Miacatlan (en el actual estado de Morelos) donde vivía uno de sus hermanos. Estando ahí se entera de la existencia de las cuevas de Chalma y la imagen del Cristo, seguramente por voz del hermano, de quien pensamos era arriero. Con esta noticia, emprendió la marcha para dirigirse al sitio, guiado por su hermano. Fue así como este hombre llegó al paraje de Chalma; y decidido a llevar a cabo su proyecto de vida, pide a su hermano lo dejase allí refiriendo: "este sitio será mi descanso, aquí habitaré toda mi vida, porque lo escogi para mi mansion y morada [*sic*]".

Sin embargo, el fervor que movía a este hombre fue puesto a prueba desde el primer momento de su llegada, debido a que en un principio no tuvo el apoyo esperado de los frailes agustinos, quienes al conocerlo dudaban si realmente era la fe lo que guiaba sus acciones. Tardó algún tiempo para mover los sentimientos de los custodios del lugar, quienes con algunas dudas, finalmente le permitieron tomar una celda en el sitio, espacio en el que estuvo viviendo por tres años, hasta que los religiosos, plenamente convencidos de sus acciones —y con ayuda y la precepción del fraile Francisco de Cristo, carmelita descalzo, prior del Desierto de Tenancingo—, le otorgan el hábito de donado. Para el 16 de diciembre de 1629, el fraile Juan de Grijalva le admite como religioso lego en el convento de Malinalco y le señaló el puesto de las cuevas por noviciado. Un año más tarde, profesó en Ocuilan.

Rubial señala que el caso de este ermitaño fue excepcional, debido a que lo común era que estos hombres no pertenecieran a ninguna

orden religiosa, ni siquiera a los terciarios.[38] Con base en este señalamiento, cabe preguntarse cuáles fueron los méritos de este hombre para lograr incorporarse a las filas de los hijos de San Agustín.

Uno de los aspectos que sobresale en el contenido de la crónica es la continua mención de su forma de vida, la cual era considerada virtuosa y alejada de las cosas mundanas. Tan es así que Florencia refiere que tenía un ideal de vida: "Quien tiene a Dios, todo lo tiene, y esto es lo que se ha de buscar, y no otra cosa". El objetivo del cronista jesuita es convertirlo en un modelo de virtudes, digno ejemplo para la población novohispana de aquel entonces.

Continuando con la narración del jesuita, refiere que Bartolomé era hombre de penitencia dura; martirizaba su cuerpo con el uso de jerga áspera y ajustada, alambres, hoja de lata con rigurosas puntas, cadenas atadas al cuello así como el uso de una plancha de plomo de dos libras. Además se disciplinaba de manera continua y sangrienta, tres veces al día. En cuanto a sus hábitos alimenticios, al igual que sus penitencias corporales, eran extremos; ayunaba la mayor parte de las veces, y cuando tuvo que comer, lo hacía consumiendo lo indispensable: tortillas o tamales de maíz fríos, maíz tostado, hierbas cocidas o habas remojadas. Para dormir lo hacía en el suelo, teniendo como único cobijo su hábito, y como, almohada una losa dura. Esta actividad la realizaba cuatro o cinco horas, por estar al pendiente del cuidado del Cristo, del cual no se apartaba. Florencia menciona que era tal el amor que profesaba Bartolomé a la sagrada imagen que constantemente era visto en oración, situación que más de una vez lo hizo entrar en éxtasis y arrebatos que enajenaban sus sentidos y que provocaba en quienes le miraban admiración. Estar frente a un modelo que "edificaba, enternecía y excitaba a alabar al Señor".

La constante y profunda oración a la imagen sagrada provocó una transformación en la personalidad del fraile Bartolomé. Comenzó a realizar milagros entre los fieles que visitaban la sagrada imagen y que tenían la oportunidad de estar cerca de él para externarle sus tribulaciones. Entre los milagros obrados por él, se enumeran: la solución de pleitos de pareja, la contención de la fuerza de los ele-

[38] RUBIAL, *Profetisas y solitarios,* p. 23.

mentos de la naturaleza, el amansamiento de animales bravos, localización de cosas y animales extraviados, pronóstico de sucesos futuros —por ejemplo: la ocasión en la que fray Juan de Grijalva le solicitó verificar su designación como provincial de la orden, situación que de acuerdo con el pronóstico de Bartolomé no le sería favorable, con todo que las circunstancias apuntaban a que ocuparía el cargo—, curar enfermos y resucitar muertos. Asimismo, la crónica da cuenta de prodigios ocurridos directamente a su persona, como salir ileso en varias ocasiones de caídas estrepitosas o de peligros inminentes que pudieron hacerle perder la vida.

Señala Florencia que la fama de este ermitaño llegó a oídos de personajes prominentes de la época. Tan es así que fue llamado por el obispo de Puebla de los Ángeles, los virreyes de la Nueva España —conde y condesa de Salvatierra—, el arcediano de Puebla y posterior obispo de Oaxaca y Arzobispo de México, situaciones que aprovechaba Bartolomé para difundir el culto al Cristo de Chalma.

Para finalizar tan extraordinaria narración de la vida de este ermitaño no podía faltar la alusión de Florencia a la figura demoniaca y la lucha sostenida por el fraile con esta entidad. Narra el fraile jesuita que los mayores combates sostenidos con el demonio fueron los relacionados con el cuerpo; los pensamientos lascivos rondaron en varias ocasiones la cabeza de este fraile. Sin embargo, estas situaciones fueron enfrentadas con determinación por el ermitaño quien de manera cotidiana, torturaba su cuerpo —quemó en varias ocasiones los dedos de su mano; en otras, lo hizo con la mano completa, o bien goteaba los brazos desnudos con cera ardiendo hasta que el dolor en cada caso mitigaba la tentación—, saliendo siempre victorioso con su cometido. Florencia menciona que esta serie de tormentos los enfrentó el ermitaño con serenidad por 39 años. Bartolomé vivió cerca de noventa y los últimos 39 estuvo en continua penitencia. Los sucesos de su muerte quedaron registrados de manera singular en la crónica. Su deceso ocurrió el 18 de febrero de 1658; sin embargo la serie de acontecimientos que tuvieron lugar antes y después del fallecimiento terminaron por dotar de cierto aire de sacralidad la personalidad de este hombre.

Postrado en cama, siempre mostró serenidad. Ante los embates de su enfermedad no manifestaba queja alguna; por el contrario oraba

constantemente, lo que provocaba admiración entre quienes le visitaban —los frailes de la orden, algunos de sus parientes y devotos de la imagen del Cristo.

Menciona el jesuita que al momento en que sucedió su muerte, ocurrieron cuatro situaciones prodigiosas: la primera, la cantidad de cera que se recibió para su entierro, de la cual no se tenían existencias en el Sagrario; la segunda, el repique de campanas sin la intervención humana; la tercera, la exhalación del cuerpo de una admirable fragancia y, cuarta, la emanación del mismo aroma de la celda en la que murió, por más de dos meses en el transcurso de los días y las noches.

Adicional a estas cuatro situaciones milagrosas, ocurrió una más que es narrada a detalle por Florencia. Una vez fallecido Bartolomé, los frailes de Ocuilan y Malinalco se disputaron el honor de sepultar su cuerpo en sus respectivos lugares. No obstante, la disputa pronto fue dirimida por uno de los frailes agustinos quien propuso que el cuerpo fuese sepultado en el lugar que el tanto había cuidado en vida y del cual fue custodio por muchos años: la cueva donde se encontraba la imagen sagrada del Cristo. Sin embargo, esta situación implicaba excavar sobre piedra sólida para hacer la fosa, lo que resultaba complicado. Debido a esto, se designó a los Doctores Alonso Alberto de Velasco y don Francisco Romero Quevedo a reconocer la sepultura. Al llegar al lugar se percataron de que en una parte de la cueva había tierra blanda que podía ser removida sin mayor problema, a tal grado, que lo hicieron con una coa, circunstancia que fue vista como una manifestación milagrosa de la imagen, la cual quería tener consigo al mayor de sus fieles devotos. Florencia concluye la narración de la vida de este hombre mencionando que quienes estuvieron presentes en su muerte y sepelio, derramaban lágrimas y proferían lamentos por su partida. Y aún continuaría dando de qué hablar, pues tiempo después se descubrió que su cuerpo permanecía incorrupto.

Con base en el contenido de la crónica no nos queda la menor duda de que la fama del ermitaño y la del Cristo tuvieron amplia difusión entre la gran mayoría de los devotos novohispanos del altiplano central de la Nueva España. Las noticias corrieron como pólvora gracias a los heraldos de aquellos tiempos: los arrieros, quienes iban

y venían, no sólo transportando productos, sino noticias de los acontecimientos más destacados.

LA PRESENCIA JESUITA EN LA REGIÓN Y LA AYUDA DE LOS ARRIEROS

Hemos referido que el mayor peso del trabajo religioso desarrollado con los habitantes de la región correspondió a la orden agustina. Ellos fueron quienes llevaron a cabo los proyectos de evangelización y adoctrinamiento de los pobladores de la zona. Sin embargo, a inicios de la segunda década del siglo XVII, llegaron a la región los hijos de San Ignacio de Loyola. Su labor se restringió exclusivamente al aspecto económico. Procedieron a administrar y hacer productiva una donación realizada a la orden en 1614 por el bachiller Gaspar de Pravés: trapiche, tierras, ganados y aperos,[39] en tierras pertenecientes a Malinalco, posesión que posteriormente se habría de transformar en la hacienda de Xalmolonga. Ante la situación de esta orden, cabe preguntarnos si existió alguna relación con el culto al Cristo de Chalma.

Por los datos enunciados, en un primer momento todo parece indicar que los jesuitas no tuvieron relación alguna con el culto. Sin embargo, esta percepción está lejos de la realidad. Los ignacianos resultaron ser promotores indirectos del culto. En principio sabemos que un jesuita escribió la crónica de la aparición.

Debemos señalar que los ignacianos resultaron ser buenos administradores de la donación realizada por Gaspar de Pravés, cerca de Malinalco. Tan es así que esta propiedad amplió de manera considerable sus posesiones de tierra a lo largo del siglo XVII —mediante la compra de terrenos a particulares e indios de Malinalco.[40] Un dato revelador al respecto nos lo ofrece Denson Riley, quien menciona que entre 1620 y 1661, Xalmolonga aumentó su tamaño en más del doble mediante la compra gradual de tierra de "los despo-

[39] AGN, Obras Pías, vol. 3, exp. 17, ff. 197-198.

[40] Georgina FLORES GARCÍA, *et al.*, 2014. *Azúcar, esclavitud y enfermedad en la hacienda de Xalmolonga, siglo XVIII,* Toluca: UAEMÉX., pp.37-38.

blados barrios de Malinalco", y creció aún más en el siglo XVIII, cuando le fue donada la hacienda de San José de Chalco.[41]

La situación económica del ingenio y la hacienda generó gran dinamismo económico, no sólo en la región, sino en otras latitudes en tanto que los jesuitas necesitaban mano de obra para trabajar las tierras y la distribución de los productos en sus haciendas ganaderas y azucareras —Santa Lucía, cerca de la ciudad de México; Chicomocelo y Temisco, en el actual estado de Morelos— y el Colegio de San Pedro y San Pablo en la ciudad de México.

Consideramos que la actividad azucarera llevada a cabo por los ignacianos en la región se enlaza con la emergencia del culto, pues las rutas consideradas para la trasportación del azúcar y sus derivados, de tradición ancestral, contribuyeron a trasladar a otros lugares, con ayuda de los arrieros, no sólo los productos de la caña. Los arrieros, sin proponérselo, propagaron los sucesos prodigiosos ocurridos en Chalma, de tal suerte que al regreso de las caravanas, traían consigo no sólo las ganancias monetarias obtenidas, sino la compañía de peregrinos en busca de la ayuda de Dios. Un dato revelador sobre la afluencia de los devotos nos los proporciona Francisco de Florencia en su crónica:

> Me parecio forsoso darte (ó Lector) razon de aver tomado a mi cargo escribir esta Historia, porque no entiendas, que me he merecido a segar mies agena, sin licencia de su dueño. Pasaba por el ingenio de hazer azucar de Xalmoloaga, que es de la Compañia, el año 1683, y estando apenas dos leguas distante del Santuario, que llaman de Chalma, me parecio poca devoción, no ir adorar la santa Imagen que se halló en una de sus cuevas, aunque fuesse rodeando alguna cosa. Hizole, y me pesara de no aver ido, porque no he visto cosa mas devota, ni mas amena, ni mas digna de verse, que el sitio de las cuevas, ni mas para ser visitado, que el Santuario del Christo cruficado… quantos peregrinos subían a la cueva, y quantos baxaban llenos de fervor, y devoción a la Hospederia… [*sic*].[42]

No queda la menor duda sobre la relevancia de la actividad económica realizada por los ignacianos en la región. Ellos, junto con los

---

[41] Denson RILEY, 1976, *Hacendados jesuitas en México. El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo 1685-1767,* México: Sepsetentas, no. 296, p. 33.

[42] FLORENCIA, *Descripción histórica,* pp. 17-18.

arrieros, dieron cuenta de los sucesos ocurridos en Chalma fuera de su entorno local.

Cabe mencionar que el arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas, en 1684, visitó el santuario en su recorrido pastoral. Por su parte, Antonio de Robles, en su obra: *Diario de sucesos notables*, refiere que el virrey Tomás Antonio de la Cerda y Aragón visitó Chalma en 1686. Es posible que esta situación haya ocurrido debido al alcance de las noticias sobre el santuario que se difundían por doquier.

A MANERA DE COROLARIO

Hasta aquí dejamos los aportes generales de nuestra investigación. En ella se han delineado algunos aspectos del culto al Cristo de Chalma como fenómeno de integración regional. En el siglo XVII, los milagros se prodigaron por doquier; surgieron nuevos santuarios y aquellos que tuvieron su origen en el siglo anterior lograron un renacimiento inusitado, merced de la piedad barroca, la exaltación de los sentimientos y la esperanza en una vida posterior a la muerte.

El estudio de los cultos en las diferentes etapas del desarrollo histórico de México es una problemática de actualidad; un número considerable de investigadores de las ciencias sociales se ha dedicado a su análisis. Su examen permite comprender las dinámicas sociales expresadas en torno de la fe de los creyentes, las cuales se consideran el reflejo de las identidades de los pueblos de México en las que se sustenta parte de la historia de este país.

Con base en el desarrollo de esos apartados logramos avanzar en el conocimiento sobre la génesis y desarrollo del culto, de tal suerte que las conclusiones a las que llegamos nos permiten sostener que la Nueva España se constituyó por un pueblo mestizo y heterogéneo en costumbres y tradiciones. Nuestro rostro de nación se ha tejido con estas historias de apariciones, aparecidos y milagreros mestizos, con una diversidad de perspectiva y creencias que por un momento, hacen que nos convirtamos todos en uno, por la devoción y el folclor que nos unen y nos permiten que la amargura y la necesidad se disfracen de fiesta.

DOCUMENTOS

Crónicas de la Compañía de Jesús en la Nueva España, prólogo y notas de Francisco González de Cossío, México: UNAM, 1957

"Fragmento de un proceso contra los indios de Ocuilan", *in*: *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcoco*, México: Gobierno del Distrito Federal, 2009.

"La Matrícula de Tributos" *in*: *Arqueología Mexicana* (edición especial), 2003. México: Editorial Raíces.

DOCUMENTOS ELECTRÓNICOS

GRIJALVA, Juan de,

1624 *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín de la provincia de la Nueva España 1533-1592*.

[En línea], http://www.bibliotecadigital.aecid.es. [Consultado el 1 de septiembre de 2016]

FLORENCIA, Francisco de,

1689 *Descripción histórica, y moral del yermo de San Miguel de las cuevas en el Reyno de la Nueva España, y invención de la milagrosa imagen de Crhisto nuestro señor crucificado, que se venera en ellas.*

[En línea], http://www.biblioteca digital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=955. [Consultado el 7 de agosto de 2016]

SARDO, Joaquín,

1810 *Relación histórica y moral de la portentosa imagen de nuestro señor Jesucristo crucificado aparecida en una de las cuevas de San Miguel Chalma, hoy real convento y santuario de este nombre, de religiosos ermitaños de N.G.P. y Doctor San Agustín, en esta Nueva España, y en esta provincia del Santísimo nombre de Jesús de México.*

[En línea], http://www.cdigital.dgb.uanl.mx [Consultado el 7 de agosto de 2016]

BIBLIOGRAFÍA

Arqueología Mexicana. Los olmecas: la cultura madre, mar.-abr. (1995), vol. II, núm. 12, México: Editorial Raíces.

AYALA, J.

1965 *Chalma. Su señor, su santuario, su convento, sus ferias, sus danzas, sus leyendas y tradiciones*. México: Editado por los frailes del santuario.

GARCÍA AYLUARDO, Clara y Manuel RAMOS MEDINA (coords.)

1997 *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, INAH-UIA.

GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo,

2004 *Historia Económica de México. El desarrollo regional, siglos XVI al XX*. México: UNAM - Ed. Océano.

GONZÁLEZ LEYVA, Alejandra

1991 *Chalma. Una devoción agustina*. Toluca: UAEM - Instituto Mexiquense de Cultura.

GONZÁLEZ REYES, Gerardo

2013 *Señoríos, pueblos y comunidades. La organización político territorial en torno del Chicnahuitecatl, siglos XV-XVIII,* Toluca: uaeméx.

ESCOBAR OHMSTEDE, Antonio

2010) "Las Huastecas: imaginar o construir una «región»", *in*: María Teresa Jarquín Ortega (coord.), *Escenarios de la investigación regional*. Zinacantepec, México: El Colegio Mexiquense, pp. 83-113.

FLORESCANO, Enrique

1999 *Memoria indígena.* México, Taurus.

FLORES GARCÍA, Georgina, *et al.*

2014 *Azúcar, esclavitud y enfermedad en la hacienda de Xalmolonga, siglo XVIII.* Toluca: UAEMÉX.

MARTÍNEZ ASSAD, Carlos

2010 "Entre la historia local y la regional", en María Teresa Jarquín Ortega (coord.), *Escenarios de la investigación regional. Zinacantepec,* México: El Colegio Mexiquense, pp. 67-81.

MIÑO GRIJALVA, Manuel

2002 "¿Existe la historia regional?", *Historia Mexicana*, vol. LI, núm. 4 (abr.-jun.) (2004), pp. 867-897.

PÉREZ HERRERO, Pedro (comp.),

1991 *Región e historia en México, 1700-1850. Métodos de análisis regional*. México: Instituto Mora/ Universidad Autónoma Metropolitana.

QUEZADA, Noemí

1996 *Los Matlatzincas. Época prehispánica y Colonial hasta 1650*. México UNAM.

RILEY, Denson

1976 *Hacendados jesuitas en México. El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo 1685-1767.* México: Sepsetentas, no. 296.

ROBLES, Antonio de

1972 *Diario de sucesos notables. 1665-1703*, vol. II. México: Editorial Porrúa.

RODRÍGUEZ-SHADOW, María J y Roberto D. SHADOW

2002 El *pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma.* Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

ROMERO QUIROZ, Javier

1957 *Tezcatlipoca es el Oztoteotl de Chalma: toponimia.* Toluca: Gobierno del Estado de México.

RUBIAL GARCÍA, Antonio

1989 *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533 - 1630).* México: UNAM.

1990 *Una monarquía criolla. La provincia agustina de México en el siglo XVI.* México: CONACULTA, Dirección de Publicaciones.

2006 *Profetisas y solitarios: espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España,* México: UNAM - FCE.

SAHAGÚN, fray Bernardino de

1989 *Historia General de las cosas de Nueva España,* vol. 1, México: CONACULTA - Alianza Editorial Mexicana.

SIGIURA YAMAMOTO, Yoko (coord.)

1998 *Historia General del Estado de México*, vol. 1, Zinacantepec, [México:] El Colegio Mexiquense - Gobierno del Estado de México.

¡Al Santo Señor de Chalma, yo le pido con el alma! Culto familiar, gremial y barrial en Santa María Nativitas, Xochimilco, Ciudad de México)*

María Elena Padrón Herrera†
ENAH

ABSTRACT: *Este artículo es producto de un primer acercamiento a la vida religiosa y comunitaria de familias del pueblo Santa María Nativitas Zacapan y del barrio de Xaltocan, cuyas actividades en la zona lacustre de Xochimilco, los impulsa desde finales del siglo XX, a organizarse en la Asociación de Trabajadores al Servicio del Turismo. Este gremio tiene como santo patrono al Señor de Chalma, una devoción que identifica a los trabajadores, a sus familias y vecinos, culto que se articula con los ciclos festivos de cada pueblo, dinamizando en tiempo y espacio la vida ritual y la organización social comunitaria. Peregrinaciones, procesiones, fiestas patronales, redes rituales, trabajo, participación, reciprocidad, son algunos de los elementos que dan forma a la religiosidad y construyen en las personas sentido de identidad, pertenencia y arraigo.*

PALABRAS CLAVE: *Devoción, culto, peregrinación, procesión, fiesta, trabajo, oficio, gremio, familia, identidad.*

---

* Ponencia leída el 15 de marzo de 2017 en la ENAH.

† Profesora de la Licenciatura en Antropología Social y Jefa de Investigación Formativa en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), miembro fundador del Observatorio de la Religiosidad Popular.

1. El oficio de remero

Las transformaciones en el tiempo y los cambios en el espacio pueden observarse en distintas zonas de la Ciudad de México; los pueblos y barrios de Xochimilco no son la excepción. No obstante, los embarcaderos de Zacapan, Nuevo Nativitas y Caltongo, entre otros, constituyen un ejemplo vivo del pasado lacustre de la ciudad. Los canales que antaño sirvieron para transportar desde las chinampas[1] hasta los embarcaderos, los cultivos de los campesinos en la actualidad, sirven para que los visitantes nacionales y extranjeros disfruten de paseos por esta región lacustre y turística de Xochimilco. Las chinampas constituyen un ejemplo vivo de la manera como se ampliaba el territorio en zonas acuáticas y de las técnicas agrícolas tradicionales que permitieron el cultivo de maíz, hortalizas y flores.

El trabajo como remero o trajinero,[2] es uno de los oficios que permite el sustento de familias que habitan en el pueblo de Santa María Nativitas Zacapan y en el barrio de Xaltocan. La actividad del remero requiere de habilidad manual y esfuerzo físico, disponibilidad para brindar a los visitantes un buen servicio y buen trato; ser amables con los paseantes, estar limpio y bien presentado, conocer sobre la historia de Xochimilco, saber el oficio y conocer su entorno, los nombres de las chinampas y canales; pero sobre todo, el lanchero debe ser honrado y disfrutar de su trabajo. Son ellos mismos quienes se encargan de dar mantenimiento a las embarcaciones: limpian y pintan las estructuras, arreglan las ranuras de la duela para que no se filtre el agua, diseñan y elaboran la portada de la embarcación. Su trabajo tiene gran importancia en las actividades turísticas de Xochimilco.

[1] Las chinampas son terrenos de poca extensión, construidas en el lago mediante la superposición de una capa de piedra, otra de cañas y otra de tierra, constituyendo pequeños islotes artificiales en las que se cultivan verduras y flores. En épocas pasadas, era el sistema de cultivo de la zona lacustre del valle de México. Xochimilco es uno de los pocos lugares donde aún existen chinampas y canales.

[2] El término refiere a la trajinera, que es una embarcación de madera con fondo plano que navega en aguas poco profundas, impulsada por un remero de pértiga o vara larga.

Los remeros con habilidad magistral conducen las trajineras, que son pequeñas embarcaciones de madera, con techo y un arco decorado con flores, cada embarcación tiene un nombre de mujer y realizan su recorrido desde el embarcadero Zacapan hasta el embarcadero de Caltongo, ubicado en el barrio de San Cristóbal en el centro de Xochimilco. El visitante puede observar que por los canales o acequias también navegan canoas, embarcaciones más pequeñas que transportan mariachis, marimbas, salterios, grupos de norteños, quienes ofrecen su canto y música a los turistas. También hay canoas donde viajan fotógrafos; en otras, comerciantes que recorren los canales transportando sus mercancías; los vendedores ofrecen plantas de ornato, flores, dulces, frutas, elotes, refrescos, cervezas y antojitos mexicanos. También hay quienes se dedican a la venta de artesanías como ropa bordada, muñecas de trapo, collares y pulseras. Los recorridos en trajinera permiten a los paseantes admirar los huertos flotantes de flores y verduras.

Asociación de Trabajadores al Servicio del Turismo

Fundada en 1992, la Asociación de Trabajadores al Servicio del Turismo aglutina a remeros, guías y dueños de trajineras; vendedores de comida, golosinas, artesanías, zarapes, plantas, músicos y vendedores de plata. Los remeros no tienen un sueldo fijo, su ingreso depende de la demanda de visitantes, ya que ganan de acuerdo con el número de paseos que realizan. Al respecto nos dicen: "nosotros vivimos al día; no tenemos un sueldo base, vivimos de lo que va saliendo diario". Por esta situación laboral que no es exclusiva de los remeros, y ante la incertidumbre e inestabilidad de un ingreso seguro, se organizan y buscan en sus creencias y en una entidad divina la fuerza necesaria que requieren en su lucha cotidiana por el sustento. Es así como la organización adopta como santo patrón al Señor de Chalma, una devoción que forma parte de la vida religiosa de los pueblos de Xochimilco.

Culto al Señor de Chalma

En las formas que toma la religiosidad del pueblo, las creencias tienen una base material, social y espiritual. Se construyen con base en la experiencia y se trasmiten y recrean de generación en generación; buscan respuestas a necesidades humanas concretas para obtener

salud, trabajo, casa, sustento y alternativas de solución a problemas de diversa índole. Siguiendo con una tradición cuyas raíces se hunden en las profundidades del tiempo, el culto que las familias de Xochimilco y otros pueblos del sureste de la Ciudad de México profesan al Señor de Chalma, lleva a la Asociación de Trabajadores al Servicio del Turismo a elegirlo como patrón del gremio, pues lo consideran una potencia divina ligada a las fuentes de agua, a los cerros y cañadas, a los árboles y a la cruz, elementos significativos, dotados de un sentido sagrado.

Como en el caso de otras regiones del país, la devoción al Señor de Chalma es uno de los elementos que permite reproducir formas de organización social propias, que se construyen en torno a imágenes sagradas ligadas al territorio y a lugares altamente significativos, creencias que identifican y proporcionan a los devotos un sentido de pertenencia y ligan a los pueblos en amplias redes rituales.

Mayordomía familiar y gremial

La organización comunitaria para el culto con el que veneran al Señor de Chalma, se realiza a través de mayordomías familiares, compromiso o promesa que se establece con varios años de anticipación y que, al cumplirlo, confiere prestigio al mayordomo y a su familia; un lugar como persona de respeto dentro del gremio y la comunidad de la que se es parte activa.

La familia Sevilla Olivares que habita en el barrio de Xaltocan, se encargó de la mayordomía del Señor de Chalma desde agosto de 2014 hasta agosto de 2015. El mayordomo fue Miguel Sevilla Olivares y estuvo apoyado por sus padres, esposa, hermano, parientes, compadres y vecinos. Él se anotó para ser mayordomo cuando tenía 15 años de edad, al lado de su padre aprendió el oficio de remero, actividad que combinó con sus estudios de licenciatura en biología, en la Universidad Autónoma Metropolitana.

Redes rituales y reciprocidad

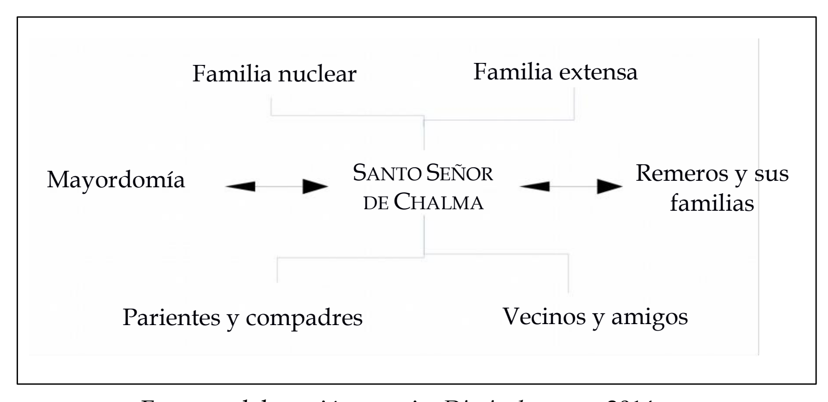
La devoción al Cristo de Chalma permite a la familia responsable del culto expandir sus redes sociales, por las que circulan la participación, el trabajo individual y colectivo, apoyos necesarios para llevar a cabo el culto. La vida ritual fortalece el sentido comunitario

que incluye a personas que no son originarias del barrio o de la región, de esta manera se estrechan lazos de reciprocidad y de ayuda mutua que los estructura en redes de parentesco y compadrazgo. Estas formas de organización social, familiares y comunitarias, constituyen redes primordiales que se robustecen con las prácticas religiosas. Si bien el compromiso lo establece una persona, el ejercicio del cargo se asume de manera colectiva por la familia nuclear y extensa. (*Vid*. ORGANIGRAMA 1).

La reciprocidad entre humanos se hace extensiva a la dimensión divina, en tanto que se articulan en esta dinámica a los seres sagrados, a quienes se venera y ofrenda para obtener sus bondades y protección. Éste es el sentido pragmático de la religiosidad del pueblo. Los santos, cruces, vírgenes, niño dios, cristos en sus diferentes advocaciones, considerados como potencias divinas, como entidades poseedoras de una fuerza y poder sobrehumano, se estructuran también bajo el principio de reciprocidad (Mauss, 1979), que obliga a hombres y santos a dar, recibir y devolver bienes materiales y espirituales. Es un intercambio ritual en el que divinidades y humanos se brindan recíprocamente el mayor don que se puede ofrecer: la vida (*Vid*. Padrón, 2013).

ORGANIGRAMA 1

ASOCIACIÓN DE TRABAJADORES AL SERVICIO DEL TURISMO
MAYORDOMÍA 2014-2015



FUENTE: elaboración propia, *Diario de campo* 2014.

2. Peregrinar: orar con los pies

Una de las formas para mostrar veneración y respeto a las entidades divinas es por medio de peregrinaciones y procesiones; ambas acciones implican caminar, orar con los pies, en estrecho contacto con la tierra, el agua, los montes, acción que les permite apropiarse simbólicamente de los parajes por los que circulan. Peregrinaciones y procesiones sirven para comunicar creencias individuales y colectivas, para transmitir a las nuevas generaciones fervor, valores y normas, sirven para comunicarse con los seres sagrados y ofrendarles caminando. Implorando…

> […] con los pies (las peregrinaciones) son plegarias hechas paso a paso que trazan un sendero sagrado a través de un ambiente edificado y que hacen eco en las montañas, cuevas y manantiales circundantes. A su vez la plegaria es un esfuerzo por aprovechar las fuerzas espirituales para hacer frente a necesidades humanas, conectarse con lo sagrado y controlar la naturaleza (Toby Evans, 2015).

Las procesiones se realizan en el territorio propio, presididas por las imágenes sagradas, moviéndose dentro del entorno urbano, semiurbanizado o natural, con una secuencia de acciones rituales concretas. Son prácticas realizadas durante el tiempo festivo, en el que se expande el espacio ritual por medio de los recorridos, del andar de los santos y de las personas que los veneran; conjugan en el festejo tiempo y espacio sagrados. Los recorridos procesionales vinculan material y simbólicamente lugares significativos del paisaje sagrado: agua, tierra y devoción propician una recuperación y renovación simbólica del territorio.

Las peregrinaciones implican caminar por territorio propio y ajeno, andar en el tiempo, en el momento presente, para remontarse a un tiempo primordial; se camina llevando al santo protector a cuestas, comunicándose de manera íntima, para solicitar sus bondades. Las peregrinaciones permiten el desplazamiento a larga distancia hacia los lugares sagrados. Los peregrinos salen del territorio propio, cruzando territorios próximos y formalmente ajenos, pero significativos y llenos de sentido a través de la experiencia ritual. Transitarán por ellos hasta llegar al santuario, un centro sagrado considerado de mayor potencia. Peregrinar es una práctica llena de vitalidad y dinamismo que vincula el presente con el pasado, proyectándolo al

futuro, que liga a los vivos con los ancestros, transmitiendo a las nuevas generaciones creencias y prácticas construidas y recreadas en el espacio y tiempo vividos.

La víspera

El 23 de agosto de 2015, en la víspera de la salida a Chalma, se realizó una misa para el Señor de Chalma. Los mayordomos, familias de los remeros y los peregrinos que acompañarían al Señor en su recorrido hasta el Santuario, salen de la casa del mayordomo y van en procesión hasta el templo de Santa María Nativitas. Los asistentes portan globos de colores blanco y rojo. Al paso del Señor, los autos se detienen para dar el paso a la procesión; las familias caminan con paso rápido, siguiendo el ritmo del joven mayordomo que carga el nicho con el Cristo hasta llegar al templo.

El sacerdote sale a recibir a la procesión, rociando agua bendita, dando la bienvenida e invitando a pasar al templo, para dar inicio a la celebración eucarística. Después de las lecturas del día, el oficiante reflexiona y pregunta a los asistentes si se hace todo eso porque son hombres de fe o es sólo por costumbre. Luego expresa que lo que hacen es una tradición heredada de los *abuelitos*, que ellos sí vivían la fe y no se contentaban sólo con cargar esos enormes roperos (refiriéndose a los nichos que protegen al Señor de Chalma). Se pregunta ¿para que ir tan lejos, si aquí lo tengo cerca? —señalando hacia el altar donde está la imagen del Señor de Chalma. Y se responde: hay que peregrinar para vivir la fe, vivir la alegría y la fiesta. Dar testimonio, porque el testimonio es el que arrastra; llevar la fe a la vida práctica y ustedes como parte del servicio turístico, atender a los visitantes con amabilidad.

Al finalizar la celebración, el sacerdote imparte la bendición y rocía agua bendita sobre todos los asistentes, personas y nichos, pidiéndole a Dios que los cuide, para que vayan y regresen con bien. Una fina lluvia acompañó a la procesión en su recorrido de ida y regreso a la casa del mayordomo. Ya casi para llegar, el viento despejó las nubes y el sol vespertino llenó de luz la procesión e iluminó el altar instalado a lo ancho de la calle frente a la casa de la familia del mayordomo. Las mujeres no tardaron en sacralizar nuevamente el lugar, ofrendando copal en un improvisado sahumerio, el aroma de

las flores se combinaba con el aroma del copal, mientras uno a uno se colocaban los nichos en el altar.

Por la noche, una vez que se recogieron las mesas donde se compartieron los alimentos, se colocaron las sillas frente el altar y dio inicio al rezo, alternando cada misterio del rosario, con cantos y alabanzas. Al finalizar la letanía se dio gracias a cada una de las familias que contribuyeron para el festejo, mencionando con agradecimiento lo que cada jefe o jefa de familia había aportado. Al concluir el acto entre aplausos y vivas para el Señor de Chalma, se invita a quienes puedan acompañarlos al siguiente día, para *encaminar* a los peregrinos que irán al santuario. La cita fue en la casa del mayordomo. De ahí caminaron hasta el bosque de Nativitas donde se encontrarían con otros peregrinos de Xochimilco. La víspera, la familia anfitriona ofreció una merienda que consistió en atole de pinole, café o té de monte, tamales y tortas. Nuevamente, las primeras en ser alimentadas fueron las imágenes sagradas, colocándoles sobre el altar sus vasos con atole, así como platos con tamales y tortas.

La encaminada

Los peregrinos salen de un lugar sagrado —el templo y el bosque de Nativitas. Los mayordomos, con una preciosa y divina carga a cuestas, cruzan territorios —espacio apropiado material y simbólicamente—, atraviesan parajes propios y ajenos, sacralizando veredas y caminos por los que transitan hasta llegar a su destino. Cruzan montes y llanos en los que se ubican lugares delicados, porque son morada de potencias extraordinarias, parajes propicios para el culto o el descanso. Son espacios naturales apropiados y significados a lo largo del tiempo, por medio de las acciones rituales que actualizan sus creencias y ligan el territorio de su pueblo con el Santuario de Chalma.

El día 24 de agosto, desde muy temprano, las familias se congregaron en el bosque de Nativitas. Después de compartir el desayuno, *encaminarán* a los peregrinos durante una pequeña parte del recorrido, para luego retornar a Xochimilco. Ese primer día de peregrinaje, la familia del mayordomo lleva la comida para los participantes hasta el pueblo de Santo Tomás Ajusco en Tlalpan. El resto de las familias, un par de días después, transportándose en autobuses

o autos, alcanzan a los peregrinos que van a pie, para estar juntos el día de la llegada a Chalma. Unidos por la devoción escucharán misa y disfrutarán de la convivencia, así como del entorno natural que rodea al santuario.

"¡Chalmeros somos y por el monte andamos!"

Entre los montes y llanos, el paso de los peregrinos se anuncia por el suave tañir de las campanas, con los cohetes y el aroma de copal con el que consagran el camino por donde transitan humanos e imágenes sagradas. Abren paso a los cargadores de los cristos, que sobre las espaldas de los hombres en un andar ágil, rítmico y constante, miran seguir sus pasos a las columnas de hombres y mujeres que se dirigen al santuario de Chalma. Santos y hombres peregrinan hacia el santuario concebido como un centro sagrado, morada divina del Señor, a quien le ofrecen su esfuerzo y devoción a cambio de su protección divina. La cadena humana aumenta paulatinamente cuando se unen con las peregrinaciones de otros pueblos de Xochimilco, de Santa Úrsula, Ixtapalapa y San Vicente Chicoloapan, entre otros.

En los distintos parajes que cruzan hay lugares específicos para el descanso, para comer, para intensificar los cantos y alabanzas, las oraciones y rezos. Santo Tomás Ajusco, el Ajusco, Tres Cruces —por la carretera libre a Cuernavaca—, en este punto la familia del mayordomo les lleva de comer verdolagas con carne de puerco, frijoles, tortillas, refresco y agua. Con las fuerzas renovadas continúan su peregrinar, por la montaña del Ajusco, donde "todo es bosque; antes por ahí cruzaban los jaguares y otros felinos; es lugar del teporingo, pura montaña, milpas, riachuelos, parcelas de los ejidos, sembradíos; después puro árbol, puro pino". Este día el paso de los peregrinos se acompañó por el trino de los pájaros, los sonidos y aromas del bosque. (*Vid*. FIG. 1).

La devoción del caminante une —en tiempo y espacio— a los hombres con el entorno natural y con creencias ancestrales, procesos de síntesis ideológica que hunden sus raíces culturales en las profundidades del tiempo.

Entre las 7:00 y 8:00 de la noche se llega a Agua de Cadena. Ahí hay comercio, alquilan espacios para descansar, dan paja y hules para

protegerse, venden comida. Ahí llegan todos los peregrinos y se reúnen para pernoctar. Salen de este lugar el martes muy temprano. Suben pendientes de entre 40, 60 y 70 grados aproximadamente. En la punta más elevada donde hay piedras y rocas, lugar conocido como "Las Cruces", ahí suben los peregrinos a dejar las cruces de sus difuntos, maderos que ellos llevaron a cuestas durante su recorrido. De este punto inicia la bajada hacia Chalma. Llegan al pueblo de Santa Martha, en la pequeña iglesia los recibe el sacerdote y les da la bienvenida a la fiesta patronal. Es día de feria y romería; algunos peregrinos se dirigen a los puestos de comida para alimentarse. Después de un descanso, la peregrinación de Nativitas Zacapa y Xaltocan se dirige al pueblo de Santa Mónica, donde les ofrece de comer una señora que es amistad de la familia del mayordomo. En este pueblo los peregrinos se quedan a dormir.

El miércoles 26 de agosto a las 7:00 de la mañana salen los devotos, para llegar a Chalma y escuchar misa de 9:00 de la mañana. Al pasar por el ahuehuete y el manantial colocan los nichos cerca del gran árbol. Ahí mojan a los novatos y les colocan su corona de flores; con ello se cumplen dos de las cuatro prescripciones que debe seguir todo peregrino que va al santuario por primera vez:

- lavarse con el agua del ahuehuete, para limpiar el cuerpo y purificar su espíritu
- ser coronado
- bailar para el Señor de Chalma
- presentarse limpio ante el Señor de Chalma y entregarle la corona de flores en señal de agradecimiento por haber llegado con bien a su casa.

¿Por qué y para qué peregrinar?

Los peregrinos caminan para solicitar la protección divina del Señor de Chalma. Hay quienes prometen, pero también quienes no lo hacen, y sólo van por el gusto de participar de la devoción y estar en contacto con la naturaleza. Muchas y variadas son las intenciones que motivan a participar y andar por caminos y veredas agrestes: se peregrina para pedir por la salud propia y de la familia. Hay quienes solicitan el alivio para algún familiar enfermo o para sus dolen-

cias propias. Se pide por la solución de problemas, porque no falte el trabajo y el sustento para las familias. Se peregrina para pedir por el bienestar y dar gracias por los dones recibidos. Éstas son las motivaciones que toman diversas formas en la particularidad de cada uno de los peregrinos.

El principio de reciprocidad que implica dar, recibir y devolver, estructura a humanos y divinidades en una dinámica que confiere vida a ambos. El intercambio de trabajo y energías humana y divina se concreta en el dar y recibir: por un lado, en el cuidado, respeto y veneración que las divinidades reciben y, por otro, en la protección que los seres sagrados brindan a los humanos. Cada uno cumple con su trabajo. (*Vid*. FIG. 2).

3. "Al santo Señor de Chalma, yo le pido con el alma..." [3]

El Santuario del Señor de Chalma, dedicado a una devoción masculina es, después del Tepeyac, uno de los centros de peregrinaje más importante de la región centro del país.[4] Este culto al Cristo crucificado se articula en una dinámica religiosa a pueblos y comunidades que construyen redes sociales en base a su vida ritual.

Las peregrinaciones al Santuario de Chalma se remontan en las profundidades del tiempo, la importancia del santuario y el culto al Señor de Chalma se enlaza con antiguos cultos para entidades relacionadas con cerros y fuentes de agua[5]. Los montes, cerros, cuevas, grutas, manantiales rocas y árboles, así como las imágenes católicas de cristos, vírgenes y santos tienen enorme importancia en los procesos de reelaboración simbólica y resignificación que actualizan las creencias en la práctica ritual. La población de Xochimilco construye su propia vida religiosa en la que es significativa la relación que se establece entre el Cristo de Chalma, el agua y los cerros. Los

---

[3] Entre las canciones del dominio público de la década de 1920, se encuentra la titulada "La pulquera" o "La pulquería", una canción de dolor y desamor, en la que el protagonista expresa: "…al santo Señor de Chalma yo le pido con el alma que te deje de querer…", para así dejar de sufrir.

[4] *Vid*. Carlos GARMA y Roberto SHADOW, 1994; Gilberto GIMÉNEZ, 1978; María RODRÍGUEZ SHADOW y Roberto SHADOW, 2002; JUÁREZ Y GÓMEZ ARZÁPALO, 2015 entre otros.

[5] *Vid*. Gilberto GIMÉNEZ,1978 y María RODRÍGUEZ SHADOW, 2002

peregrinos llegan a Chalma, entran al Santuario y con gran devoción, con todo su corazón y con toda su alma, le piden al Señor de Chalma, la gracia divina de su protección.

¡A bailar a Chalma!

Como ya dijimos líneas arriba, el preámbulo del santuario de Chalma es el ahuehuete, árbol sagrado entre cuyas raíces *meya* agua a la que consideran milagrosa, por tanto también es agua sagrada. Es costumbre que el peregrino que va por primera vez, sea coronado en el ahuehuete y en el manantial, por una madrina o padrino, quien le coloca en la cabeza una corona elaborada con flores de diferentes tamaños y colores.

También es costumbre bañar a los novatos, quienes después de ser coronados, deberán bailar, para agradecer que llegaron con bien, pedir permiso para entrar al Santuario y que todo vaya bien y sin contratiempos, así como para ser reconocido por los demás peregrinos, como parte del grupo de chalmeros. Al llegar al santuario, depositará su corona como una ofrenda para el Señor de Chalma, en todo momento actuará movido por la fe y con la voluntad de hacer las cosas con buen ánimo, comportamiento que favorecerá el éxito de la visita, haciéndose acreedor a la protección que el santo otorga.

Los peregrinos de Nativitas Zacapa y Xaltocan, así como de otros pueblos de Xochimilco, llegan a Chalma la mañana del miércoles 26 de agosto; escuchan misa de 9:00 de la mañana; colocan los nichos con sus imágenes cerca del altar. Nichos y estandartes permanecerán en este centro sagrado hasta que llegue el tiempo de regresar a Xochimilco. Este acto litúrgico lo comparten también peregrinos que no hicieron el recorrido a pie. Todos, junto a las imágenes peregrinas, escuchan misa y reciben las bendiciones del sacerdote y el rocío reconfortante del agua bendita. Terminando la ceremonia religiosa se dirigen hasta un estacionamiento, donde el mayordomo ofrece la comida a los peregrinos, quienes la comparten entre pláticas y risas. Después de descansar un poco, las mayordomías se integran en los torneos de fútbol, beben y se divierten hasta el sábado, día en que recogerán sus nichos para ir de regreso a su comunidad a donde llegarán el lunes por la mañana.

En el recorrido de los peregrinos cargando las imágenes sagradas en la espalda, la ayuda que se ofrece a los mayordomos permite compartir la carga, para cumplir con la promesa. Peregrinar requiere de esfuerzo; es penitencia y sacrificio que se ofrenda; es el pago de la manda o promesa, una de las formas que toman las rogativas. Otras maneras de ofrendar son la música, veladoras, oraciones, milagritos, arreglos florales, exvotos, danza, etcétera, que se entregan en agradecimiento al Señor de Chalma. El juego, la convivencia, la diversión constituyen la parte lúdica del peregrinar.

4. La encontrada

La caminata de regreso a la comunidad de origen dura dos días, así que para el 31 de agosto se espera la llegada de quienes fueron a peregrinar. Al retorno y recibimiento de los peregrinos se le conoce como *la encontrada* y consiste en ir al encuentro de los peregrinos, para acompañarlos hasta el bosque de Nativitas, lugar donde el recibimiento se amplía al unirse con el grueso de familias y santos congregados no sólo de Nativitas y Xaltocan, sino también de los distintos pueblos de Xochimilco. En el bosque de Nativitas se realiza la fiesta comunitaria con la que celebran la llegada de los chalmeros. Los peregrinos —humanos y divinos— se identifican por llevar adornada su cabeza con ramas frescas de pino-oyamel (*Abies religiosa*). Con las ramas de este pino también engalanaron cada uno de los nichos que resguardan a los santos peregrinos distinguiéndolos de aquellos que en esta ocasión no pasearon.

El rostro y cuerpo de los peregrinos expresa el cansancio por el esfuerzo realizado, pero es más grande la satisfacción que les proporciona cumplir con la palabra empeñada, con la promesa establecida, con la manda pagada. Para el mayordomo y su familia, el gozo que sienten y expresan por haber cumplido con el compromiso establecido hace 15 años, implicó invertir su energía y trabajo de todo un año para brndar un servicio al Señor, al gremio y a la comunidad. Asumieron la responsabilidad de un ciclo en el que cumplieron organizando el culto colectivo al Señor de Chalma, cuidando con dedicación y esmero la imagen sagrada del Señor de Chalma, atendiendo cabalmente a una "obligación" que los hace acreedores al

reconocimiento, respeto y prestigio de la asociación de remeros y de su comunidad.

Para la familia Sevilla Olivares, que durante un año tuvo a su cargo la mayordomía del Señor de Chalma, éste fue un tiempo en el que lograron fortalecer sus redes familiares, sus relaciones de parentesco, vecinales y de amistad. La organización del culto y las redes sociales se orientan por el trabajo compartido y el principio de reciprocidad; son saberes y conocimientos que propician la circulación de la fuerza comunitaria, la energía vital que se ofrenda en torno al ser sagrado, patrono de la comunidad. Las relaciones de parentesco consanguíneo y ritual tienen gran importancia en lo social y económico, en tanto permiten cubrir las necesidades y solventar los gastos que la vida ritual requiere. La energía humana y divina que circula por estas redes sociales se objetiva de distintas manera, haciéndose más evidente en los momentos centrales del ciclo.

Lo anterior se hace patente de manera particular en las fiestas y en cada etapa de la peregrinación. Así para *la encontrada*, parientes, vecinos y amigos contribuyen de muy distintas maneras: apoyan contratando a la banda de viento que ameniza la bienvenida, preparando el desayuno comunitario, organizan la cohetería que con sus truenos anuncia la fiesta matutina, preámbulo al cierre del ciclo anual y de la apertura de otro, proceso que permite el fortalecimiento y renovación de la energía comunitaria tanto humana como divina, refrendando a todos la membresía como parte de una familia, un gremio, un barrio, una comunidad.

Ese sentimiento comunitario se nutre al compartir los alimentos que a media mañana se sirve a todos los asistentes: tacos de carnitas y agua de tamarindo, mientras los aromas del bosque, la música, las risas y el entusiasmo reinan en el lugar.

Cierre e inicio de un nuevo ciclo

El andar cíclico del hombre, ese caminar en el tiempo y en el espacio, implica continuidades y discontinuidades, cambios y transformaciones. La vida social y religiosa, el culto y la devoción, no se limitan al peregrinaje. Esta práctica ritual, marca un límite simbólico, un umbral que cruza de ida y vuelta no sólo el mayordomo, sino la comunidad entera, ya que con la peregrinación, la misa de acción

de gracias y la fiesta comunitaria, culmina la obligación del encargo aceptado. El mayordomo entrega el cargo —después de una misa especial— a una nueva mayordomía familiar, así ha sido de generación en generación, para seguir con la tradición[6] que se recrea y actualiza en la vida ritual, fortaleciendo los lazos que los ligan como trabajadores y comunidad. Al cruzar ese umbral, el joven mayordomo asume un nuevo estatus como miembro adulto de la comunidad y del gremio; se reintegra a su vida cotidiana como un hombre que sabe cumplir con la palabra empeñada, con la promesa hecha al Señor de Chalma, al gremio, a su familia y a la comunidad. Al concluir el encargo ha dejado de ser un muchacho, es ya un jefe de familia, un hombre de respeto.

En esta ocasión, la misa especial para el Señor de Chalma se efectúo en el templo de Santa María Nativitas Zacapan. Al llegar al atrio, el sacerdote esperaba a los peregrinos para darles la bienvenida, bendecirlos e invitarlos a pasar al templo. Con devoción las personas participan en la eucaristía, para luego seguir su camino en procesión desde el templo hasta la casa del mayordomo, donde la convivencia y el festejo continúan.

Frente al altar, construido a lo ancho de la calle, se colocaron mesas y sillas para los comensales. Los anfitriones sirvieron la comida que consistió en arroz, barbacoa y frijoles; de beber, dieron agua fresca de jamaica y horchata. Como es costumbre, los primeros platos de comida se sirvieron para el Señor de Chalma, la Virgen de Guadalupe, la Virgen de la Natividad, el Niño Dios y la Virgen de los Dolores. Sobre el altar colocaron también vasos con las bebidas ofrendadas.

La convivencia entre humanos y divinidades se amenizó con música. Durante la tarde llegaron invitados, quienes se acercaban al altar para honrar y entrar en comunicación con los seres sagrados que presiden el festejo. Después, conviven con las familias anfitrionas y

---

[6] La tradición es viva y móvil. Se caracteriza por su resistencia a dejarse aprehender en una fórmula hermética; es heterogénea y contradictoria en sus componentes. La tradición no niega la capacidad creadora de la sociedad (Mariategui, 1972). (http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/mariategui_jc/s/Tomo11.pdf Consultado 6 de febrero de 2016).

las familias asistentes a la fiesta. Cerca de las 18:00 horas, se preparó todo para acompañar al Señor de Chalma que saldría nuevamente en procesión, desde la casa de la familia del mayordomo que entrega el cargo hasta la casa de la familia del mayordomo que lo recibe, y se encargará de organizar el siguiente ciclo devocional al Cristo de Chalma, patrón del gremio.

La entrega

La familia del mayordomo que entrega el encargo, prepara seis canastas con fruta, pan y tequila, así como seis coronas de frescas y perfumadas flores. Todo se lleva en la procesión presidida por el Señor de Chalma. El trueno de cohetes acompaña durante todo el recorrido procesional, anunciando el paso del Señor.

La familia que recibe *la obligación,* festeja la boda del nuevo mayordomo. La ceremonia del matrimonio se realizó hacia el mediodía, así que estaban doblemente de fiesta. Se casaron e hicieron la boda para poder recibir "como dios manda" el encargo y cumplir con la promesa. Con gran alegría y devoción reciben a la procesión que lleva al frente al mayordomo saliente, cargando en su espalda al Señor de Chalma; cohetes y dianas se escuchan durante el recibimiento. El mayordomo que entrega baja el nicho, y las dos familias se colocan al frente formando un círculo. El mayordomo peregrino coloca una de las coronas de flores al mayordomo entrante. La esposa del mayordomo saliente corona a la esposa del mayordomo entrante; el padre del mayordomo peregrino hace lo correspondiente con el padre del mayordomo que inicia su encargo; y la madre del mayordomo que termina su encargo, corona a la madre del mayordomo que lo inicia. El mayordomo peregrino entrega al Señor de Chalma, desea buena suerte y ofrece su apoyo a la nueva mayordomía; sus acompañantes entregan las seis canastas con frutas, panes y tequila. En ese momento, frente a la imagen de su santo patrón, las familias se organizan y se anotan, comprometiéndose con la nueva mayordomía para donar la merienda que se ofrecerá en cada rezo mensual y las donaciones para la fiesta de aniversario.

Al terminar, la nueva mayordomía ofrece a los asistentes ensalada de manzana con crema y nueces, refresco y tequila. Después de un rato de convivencia y descanso, el mayordomo saliente invita a los

asistentes a acompañarlo a su casa, donde seguirán la fiesta. Por su parte el nuevo mayordomo invita a que lo sigan acompañando en la fiesta de su boda y del recibimiento del santo patrón.

5. Aniversario de la Asociación de Trabajadores al Servicio del Turismo: el cumpleaños del Señor de Chalma

(*Vid*. Fig. 3). Desde que se recibe el nicho con el Señor de Chalma, la familia del mayordomo organiza rezos (rosario) el día 17 de cada mes. Después del rezo se acostumbra ofrecer una merienda. Algunas de las familias se anotaron como voluntarias para donar los alimentos que se compartirán con los asistentes. Apoyar y compartir es la costumbre durante todo el ciclo ritual; así se organizan las familias y sus aportaciones.

El 17 de noviembre del 2014, celebraron el XXII Aniversario de la Asociación de Trabajadores al Servicio del Turismo, fundada el 17 de noviembre de 1992. Por eso, los remeros y sus familias consideran que ese día es *el cumpleaños del Señor de Chalma*, su santo patrón. En esta fecha, desde muy temprano, la casa de la familia Sevilla Olivares tiene sus luces encendidas y se puede observar un gran movimiento, en el que participan todos los integrantes de la familia del mayordomo: esposa, hermano, cuñada, padres, tíos, primos, compadres y amigos. Las mujeres se encargan de elaborar la comida; preparan el desayuno que consiste en té de monte, café o atole y pan, mismo que ofrecen a quienes llegan para participar en el recorrido procesional que encabeza el Señor de Chalma, procesión que se dirigirá primero el Santuario de la Virgen de los Dolores, donde escuchará misa y luego se caminará al embarcadero Zacapa.

El altar lo ubicaron de lado a lado de la calle. Sobre la mesa se colocan los nichos con las imágenes de bulto de los santos; flores, globos, cirios, veladoras enmarcan las imágenes. Hacia las 11:30 de la mañana inician los preparativos para la procesión. El mayordomo carga sobre su espalda el nicho más grande. Adentro se encuentra el patrono del gremio, el santo Señor de Chalma. Sostenido con el mecapal y resistentes rebozos que cruzan sobre el pecho y se amarran a la cintura, la carga divina queda sobre la espalda del mayordomo, mirando a los caminantes que siguen sus pasos. Hombres jóvenes y adultos cargan los otros nichos y se ordena la procesión con los se-

res sagrados al frente, para salir rumbo al santuario de Nuestra Señora de los Dolores. (*Vid*. FIG. 4).

Hombres, mujeres, niños y ancianos recorren el camino que va marcando el santo de su devoción. En el santuario se descansa en el atrio; algunos buscan la sombra y frescura del templo. La celebración estaba anunciada a las 13:00 horas, pero como la procesión llegó antes, el sacerdote recibe a los devotos con agua bendita. Entran cantando alabanzas hasta el altar del templo, donde se acomodan los diferentes nichos y las personas se sientan para participar en la celebración. Con la bendición y el agua bendita que rocía el sacerdote sobre las imágenes, los mayordomos y los asistentes, concluye la celebración eucarística. Salen del santuario y la procesión se dirige hacia el embarcadero Zacapa. (*Vid*. FIG. 5).

¡Bendícenos, Señor de Chalma!

La procesión continua recorriendo calles y avenidas hasta llegar al embarcadero de Zacapa. Ahí, entre puestos de toda clase de artículos, pasan los santos y su comitiva. Los comerciantes se persignan frente a los santos, mientras bajan las escalinatas que conducen a las trajineras. Se prepararon tres trajineras para hacer el recorrido procesional por los canales de Xochimilco, una de ellas especialmente adornada para transportar al Señor de Chalma, al Niño Dios y santos que los acompañan. El arco de flores que luce la embarcación lleva motivos alusivos para la ocasión: ¡Bendícenos, Señor de Chalma! Así decía el mensaje en la portada de aromáticas y coloridas flores. En esta trajinera van también el mayordomo, su familia, parientes y amigos cercanos. Por la cantidad de personas que integran la comitiva del santo, se preparan más trajineras para realizar este recorrido procesional sobre las aguas de los canales. (*Vid*. FIG. 6).

La trajinera que va al frente de la procesión lleva al Señor de Chalma; el resto se alinea atrás de la primera y lentamente, con destreza magistral, los remeros conducen las embarcaciones navegando suavemente. Los anfitriones ofrecen a todos los participantes frituras y refresco donados por familiares del mayordomo. A lo largo del recorrido se acercan canoas con mariachis, quienes se inclinan y persignan ante el Señor, para luego ofrecerle sus Mañanitas y una o dos piezas musicales más. Durante todo el recorrido de ida y vuelta, el

Cristo tuvo su música, ya que los distintos grupos musicales la ofrecían con gran respeto y alegría por el gusto de tenerlo navegando junto a ellos. Mariachis, grupos de norteños, salterios, marimbas… todos ofrecieron sus dones, siempre reverenciando al festejado y solicitando su protección. Los vendedores se acercaban en sus canoas, y antes de ofrecer sus productos, se persignaban e inclinaban la cabeza ante el Señor. Por breves instantes establecían comunicación íntima con el santo, para después ofrecer a sus acompañantes elotes, esquites, nieves, refrescos, frituras, manzanas cubiertas de caramelo, fruta picada, jícamas, pepinos, zanahorias con limón y chile, flores y plantas. Los fotógrafos se acercaban y tomaban la foto del recuerdo. Toda persona que lo solicitara, en pocos minutos tendría en sus manos la imagen instantánea de esos momentos gozosos. (*Vid*. FIG. 7).

En las embarcaciones se vivía un ambiente festivo. Se lanzaban porras y elevaban alabanzas para el Señor de Chalma. Los participantes en la procesión cantaban a la par de los músicos; alegría y regocijo durante el recorrido por los canales y chinampas, mientras los cohetes anunciaban con su humo y truenos el paso del Señor de Chalma. Las aves detenían su vuelo sobre las ramas de los árboles, y desde ahí, dejaban escuchar sus trinos; los patos iban y venían al encuentro de las trajineras; el vuelo de las garzas resaltaba su blancura, contrastando con el azul del cielo y el verde de los árboles. En las chinampas las personas se acercaban a la orilla para persignarse, aplaudían y lanzaban vivas al festejado. Agua, árboles, flores, aves, vida y fervor: la confianza de que el Señor bendice su trabajo y el lugar donde lo realizan. Los trabajadores al servicio del turismo le piden que bendiga y proteja a su comunidad. Le ruegan para que les dé la fuerza y energía necesarias para seguir enfrentando los problemas y avatares cotidianos.[7] (*Vid*. FIG. 8).

---

[7] Aquellos relacionados con el ejercicio de su trabajo, como la contaminación y la disminución del agua en los canales, la presencia del lirio acuático que obstaculiza la navegación; el aumento de trajineras que dificulta el tránsito fluido por los canales; el incremento de los precios en los insumos que el mantenimiento y adorno de la trajinera requiere; el aumento en las tarifas por los paseos turísticos; la disminución del ingreso del remero; la competencia desleal; los problemas que ocasionan los visitantes cuando beben más de la cuenta y pelean entre sí; los problemas con la modificación del paisaje chinampero (invernaderos, viviendas); mantener la uni-

El recorrido procesional por tierra-agua-tierra, nos lleva de regreso a la casa del mayordomo, donde se ofrece a los más de 500 participantes la comida ritual que consiste en mole con pollo, carnitas, arroz, frijoles, tamales de frijol negro para acompañar el mole, tortillas; agua de tamarindo y jamaica y una copita de tequila o de licor de cereza que trajeron del Japón. El festejo se cierra con un rezo y la partida del enorme pastel de cumpleaños. Como es costumbre, para finalizar, la mamá del mayordomo da las gracias a todas las familias asistentes a la fiesta y a todas aquellas que aportaron insumos para la realización del festejo. Una a una se les va nombrando y diciendo cuál fue su donación, misma que va desde insumos para la limpieza hasta el pastel y la música. (*Vid*. FIG. 9).

Compartir el trabajo y los alimentos son prácticas sociales que permiten construir comunidad. En el caso aquí tratado, observamos la importancia que se da a las viandas, y podemos decir, siguiendo a Good (2011), que la elaboración de comida para compartir en las fiestas durante los ciclos rituales tiene tres tipos de intenciones. Es: 1) *comida festiva*, que se prepara en abundancia para celebrar un acontecimiento ceremonial (fiesta patronal, rezos, peregrinaciones, procesiones, hechos del ciclo vital del ser humano bautismos, bodas, defunciones); 2) *comidas y ofrendas para los seres sagrados*, en este caso, de los alimentos rituales que se preparan para compartir en comunidad, se les sirve primero a las entidades divinas, quienes se nutren con la esencia, la sustancia de los alimentos, del copal, del aroma de las flores, ejemplo de las variadas ofrendas destinadas a las divinidades; 3) *dones de comida*, en este caso representados por las seis canastas con fruta, pan y tequila que el mayordomo que entrega el encargo, ofrece al mayordomo que inicia el nuevo ciclo ritual.

dad de la organización para enfrentar las vicisitudes cotidianas, así como para conseguir apoyos externos por parte instituciones de los gobiernos federal y de la Ciudad de México (Secretaría de Turismo, Fondo Nacional de Fomento al Turismo [Fonatur]), vigilar la aplicación correcta de los recursos gestionados para el desarrollo de proyectos.

6. Devoción: un hilo que no se rompe

A manera de conclusión podemos decir que la vida religiosa para los integrantes de la Asociación de Trabajadores al Servicio del Turismo tiene un papel central, en tanto que fortalece la participación familiar, comunitaria y gremial en un ciclo festivo particular que se realiza de manera paralela y se engrana a los ciclos festivos más amplios de pueblos y barrios de Xochimilco, ciclos que convergen durante las fiestas patronales a través de las redes de reciprocidad entre santos patronos, así como en la peregrinación anual de Xochimilco al Santuario de Chalma.

En su dimensión temporal, estas dinámicas religiosas conforman ciclos ceremoniales que son el contexto social y ritual de peregrinaciones y procesiones. Éstas no pueden concebirse como fenómenos aislados o esporádicos, siempre estarán ligados a los ciclos rituales y a las actividades productivas, en tanto que práctica social; propician y fortalecen la participación, así como la organización familiar, gremial y comunitaria.

El trabajo al servicio del turismo nacional e internacional, la organización de los remeros y su relación con personas que se dedican a otros oficios en el mismo sector turístico, permite construir redes e interacciones sociales entre gremios: remeros, mariachis, comerciantes de comida, vendedores de plata, saraperos, entre otros sectores que comparten el culto al Señor de Chalma y el trabajo que les permite reproducir su vida material.

La devoción al Señor de Chalma y la realización del culto fortalecen la organización social interna y externa, ritualidad que manifiesta la importancia del trabajo (individual y colectivo, pagado y no pagado) de la familia y el parentesco en la organización de las distintas celebraciones que constituyen el ciclo festivo. Las formas de concebir la vida, el mundo, el ser persona, las maneras de interrelación con el entorno natural y social, las creencias y las prácticas rituales, representan el hilo que no se rompe, el cordón que los liga con los antepasados y sus ancestros divinos, con una conciencia de continuidad histórica colectiva, en tanto las formas religiosas aprendidas de generación en generación son recreadas y actualizadas en el presente, procesos que los ligan con su pasado y los proyectan al futuro.

Los desplazamientos y recorridos rituales, procesiones —si se realizan en el territorio propio— y peregrinaciones —si salen de éste para ir al santuario de la divinidad venerada—, son acciones rituales que al igual que la danza, permite a los devotos orar con los pies, ofrecer sus plegarias, elevarlas hasta la morada de las divinidades reverenciadas. Los responsables y beneficiarios de estas rogativas serán los remeros y sus familias, así como todos aquellos que trabajan y obtienen el sustento de la actividad turística en el embarcadero Nativitas – Zacapa; en este caso, la Asociación de Trabajadores al Servicio del Turismo. (*Vid*. FIG. 10).

Cada etapa de la peregrinación se identifica de manera diferente, refiriendo a contenidos y sentidos específicos de la práctica ritual:

- *la víspera*, misa comunitaria, rezo, merienda, convivencia familiar y comunitaria;
- *la encaminada,* desayuno comunitario y acompañamiento en un pequeño tramo del recorrido;
- *la cruzada*, atravesando el monte y deteniéndose en el lugar apropiado para dejar las cruces de los difuntos del año;
- *baño ritual en el ahuehuete*, árbol y agua sagrados, santuario natural donde se realiza el baño ritual de purificación y la coronación de flores para los iniciados como chalmeros;
- *llegada al santuario*, ofrecimiento de la corona y la danza, escuchar misa, acción de gracias y nuevas súplicas;
- *el disfrute,* la convivencia y bañarse en el río;
- *el retorno*, cruzar el monte con energías renovadas hasta llegar a su pueblo;
- *la encontrada*, recibimiento de los peregrinos, realizando el encuentro y acompañándolos por el camino de regreso hasta el bosque de Nativitas, donde comparten el desayuno comunitario y conviven con los peregrinos;
- *procesión y misa comunitaria*, para dar gracias de que los peregrinos regresaron con bien y porque la mayordomía cumplió con su encargo;
- *fiesta comunitaria*, comparten la comida ritual;
- *la entrega* del Señor de Chalma a una nueva mayordomía.

El peregrino es una persona que ha cambiado a través del *sacrificio,* es decir, de la ofrenda realizada para el Señor de Chalma, acción ritual prometida en señal de reconocimiento y obediencia, para dar gracias o pedir un favor. Al cumplir con su manda o promesa, obtiene la membresía que lo identifica como chalmero, reafirmando su pertenencia al señor de Chalma, al gremio y a su comunidad. Socialmente, al mayordomo peregrino se le considera hombre de palabra, porque ha cumplido con su compromiso, con la obligación contraída; adquiere respeto y el estatus de hombre adulto de la comunidad.

Los personajes centrales de este ciclo ritual son: el Señor de Chalma, santo patrono que identifica a la Asociación de Trabajadores al Servicio del Turismo; la mayordomía familiar, responsable de la realización del ciclo ritual anual de su grupo, en el que cada ritual se significa como modo de conseguir el sustento para los trabajadores al servicio del turismo y las redes familiares que se fortalecen a través del culto y la vida ritual.

Al Señor de Chalma se le concibe como a una potencia divina, pero también como una persona de respeto que recibe los dones ofrendados a través de los sentidos, ya que consideran que el Señor *mira* todo lo que sus hijos hacen para venerarlo, *los mira* cuando le rezan, cuando lo festejan, cuando le dan un cendal nuevo, cuando van en procesión, cuando peregrinan; con su mirada distingue el colorido de las portadas elaboradas en su honor en el umbral que delinea el arco en las trajineras, *los mira* cuando trabajar en los canales y chinampas, por eso sabe de sus necesidades. Él *escucha* sus ruegos, también el trueno de los cohetes que anuncian su fiesta o su paso durante las procesiones y peregrinaciones; *oye* el sonido de las campanas, la misa que celebran en su honor, la música que le ofrecen, los gritos de entusiasmo y las porras que lo alaban. *Siente* cuando los devotos lo tocan, cuando besan sus manos o sus pies en señal de amor y respeto, cuando las madres acercan a sus niños para persignarse y saludarlo. Disfruta el *olor* de los aromas de copal, la fragancia de las hojas de pino oyamel, el perfume de las flores, los aromas de la comida y de la bebida que le ofrecen. Se nutre de vida con la esencia de todas las ofrendas que recibe, a cambio dará vida a las personas que lo veneran.

Dentro de estas formas de religiosidad, los agentes divinos: santos, cristos, vírgenes, niño dios, los seres vinculados con lugares específicos del territorio (fuentes de agua, rocas, peñascos, árboles, cañadas, cuevas), se conciben como personas con poder y voluntad propia, potencias con capacidad de agencia,[8] con voluntad y capacidad de decisión, estructurados en las redes rituales generadas en torno suyo a través de la práctica ritual, de la transmisión de creencias, valores y normas construidas y recreadas en procesos sociales e históricos. La ambivalencia de los santos, seres milagrosos pero también castigadores, hace que los personas sean cuidadosas en el cumplimiento de las promesas que les ofrecen; los consideran seres de respeto y nunca tienen la intención de hacerlos enojar. Pero también hay formas de recordarles que deben cumplir con su trabajo: dejarlos bajo los intensos rayos del sol (Gómez Arzapalo, 2009) o bañarlos con agua de manantial para hacerlos sentir la necesidad de hacer llover (Padrón, 2009; 2011).

La veneración tendrá siempre un carácter social. El trabajo individual y colectivo que el mayordomo, su familia, el gremio y la comunidad realizan durante el tiempo cotidiano y el tiempo ritual abarca todas las actividades necesarias para la reproducción de la vida material y espiritual. Todo uso de energía humana, física, espiritual, intelectual, emocional para realizar un propósito específico, va ligado con un concepto de energía vital. Las relaciones e interacciones sociales se construyen por medio de la circulación de trabajo, de fuerza vital, y es en estos procesos comunitarios en donde adquiere sentido la reciprocidad como acto de amor y de respeto.[9] El trabajo realizado por el mayordomo y su familia, les confiere prestigio; se les respeta por su desempeño como guardianes y organiza-

---

[8] Daniel Dehouve, "Definición del ritual y mecanismos de interpretación: metodología para el estudio del ritual", conferencia impartida en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, 25 de noviembre de 2013.

[9] *Vid*. Catharine Good Eshelman, "La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas" (2012) y "Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano".

(www.ejournal.unam.mx/ecn/ecnahuas/36, consultado el 21 de junio de 2015)

dores del ceremonial que recrea y actualiza el conjunto de reglas y prescripciones sociales propias de la comunidad.

Durante el ciclo de celebraciones, llama la atención que quienes se encargan de dirigir los diferentes rituales fueron mujeres, siempre complementándose con la energía masculina de los hombres de la familia: la madre del mayordomo, las rezanderas, las cantoras, las que organizan y elaboran los alimentos, las que marcan el tiempo ritual y de los distintos ritos que integran el proceso; siempre con la presencia y ayuda de los hombres que participan en todas estas actividades.

El papel de los varones pasa a primer plano durante las procesiones y la peregrinación. Son ellos quienes cargan los nichos, dando movimiento a los santos (algunas mujeres también lo hacen cuando son nichos pequeños); dirigen los recorridos, organizan las formas de dar protección a los peregrinos y participantes en las procesiones; marcan los tiempos para peregrinar y para el descanso. La energía femenina los complementa siempre, al ser ellas quienes orientan a los participantes en el cómo hacer las cosas. Hombres y mujeres, ambos expresan que *todo debe ir en tiempo y en la forma correcta como debe hacerse*, para lograr la eficacia del ritual, cuyo objetivo siempre será atraer lo positivo, lo venturoso y alejar lo perjudicial y nefasto.

La conciencia de su continuidad histórica como colectividad se reafirma en la dimensión temporal por medio de los ciclos festivos. Los sacerdotes católicos que compartieron con la comunidad las misas de acción de gracias, reconocen esa historicidad al hacer presente en las celebraciones a los *abuelitos,* como antepasados *que también vivieron su fe.* Es este contexto social y ceremonial del que las nuevas generaciones forman parte, durante los procesos rituales se transmiten y se aprenden creencias y prácticas, valores y normas de comportamiento propios de su comunidad; se aprende a ofrendar una y otra vez la fuerza vital de la que son poseedores, misma que se materializa en las ofrendas que son producto de su trabajo y en los dones que, a cambio, les concede el santo venerado, el máximo de los cuales es la vida. (*Vid.* FIG. 11).

Bibliografía

Good Eshelman, Catharine,

2013 "La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas", en: Johanna Broda (coord.), *"Convocar a los dioses": ofrendas mesoamericanas,* México: Gobierno del Estado de Veracruz-Instituto Veracruzano de Cultura, pp. 45-82.

"Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano". (www.ejournal.unam.mx/ecn/ecnahuas/36, consultado el 21 de junio de 2015).

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro A.,

2009 *Los santos. Mudos predicadores de otra historia*, México: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.

2015 "Cristos, santuarios y jerarquías sagradas en Chalma, Amecameca, Mazatepec, y Tepalcingo", *in*: Alicia María Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (comps.), *Los cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas,* México: Artificio Editores, pp. 73-116.

Garma Navarro, Carlos y Roberto Shadow (coords.),

1994 *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación,* México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Giménez, Gilberto,

1978 *Religiosidad popular en el Anahuac,* México: Centro de Estudios Ecuménicos.

Mariategui, José Carlos,

1972 "Heterodoxía de la tradición", *in*: *Peruanisemos el Perú*, Perú: Empresa Editora Amauta, pp. 161-170.

(http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/mariategui_jc/s/Tomo11.pdf) consultado 6 de febrero de 2016.

Mauss, Marcel

1979 *Sociología y Antropología*, Madrid: Ed. Tecnos.

Padrón Herrera, María Elena,

2009 "Petición de lluvia en el Mazatepetl, San Bernabé Ocotepec, Ciudad de México", *in*: Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.),

Cosmovisión Mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales. México: BUAP, pp. 313-330.

2013 "¡Si el Señor nos presta vida! Si el Señor nos da licencia! Reciprocidad entre divinidades y humanos al suroeste de la Ciudad de México", in: Ramiro Gómez ARZAPALO DORANTES (comp.), *Los divinos entre los humanos,* México: Artificio Editores, pp. 173-194.

RODRÍGUEZ SHADOW, María y Roberto SHADOW,

2002 *El Pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma,* México: Universidad Autónoma del Estado de México.

TOBY EVANS, Susan,

2015 "Las procesiones en Mesoamérica", *in*: *Arqueología Mexicana. Revista bimestral,* vol. XXII, núm. 131 (ene. - feb.), México: INAH-Editorial Raíces, pp. 34-39.

VARGAS AGIS, Diana,

2015 *Acercamiento a las condiciones de vida y cotidianeidad de los remeros del embarcadero Caltongo, Xochimilco, a principios del siglo XXI*, Tesis de Licenciatura en Antropología Física, México: ENAH.

Hierofanías de lo cotidiano: irrupciones de lo sagrado en la ordinariedad. Análisis de exvotos*

Alicia María Juárez Becerril†
Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes‡

ABSTRACT: *Dentro de las expresiones plásticas de la religión popular encontramos los exvotos, que si bien, son testimonios de la fe, constituyen ventanas privilegiadas para aproximarse a lo que las personas consideran sagrado, excelso y milagroso desde su contexto muy particular. En este sentido, dichos objetos están dotados de significaciones muy particulares, pues se hacen presentes la temporalidad, las costumbres, las necesidades elementales, las pautas culturales e, incluso, las san-*

---

* Para la redacción de este artículo, partimos de tres textos conjuntos antecedentes a este tema, presentados, uno, en una obra colectiva publicada, y los otros dos en ponencias conjunta,s presentadas en distintos foros. Véase: JUÁREZ BECERRIL y GÓMEZ ARZAPALO 2015 a y b; 2016.

† Doctora y maestra en Antropología por la UNAM. Licenciada en Sociología por la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Docente titular en el Colegio de Sociología de la Facultad de Ciencias Politicas y Sociales de la UNAM. También profesora del Sistema de Universidad Abierta y de Educación a Distancia de la misma institución. Fue investigadora asociada de la Subdirección de Etnografía del Museo Nacional de Antropología, INAH hasta el 2016. Autora de los libros: *Los aires y la lluvia* (2010) y *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central* (2015).

‡ Licenciado en Filosofía por la Universidad Intercontinental y en Ciencias Religiosas por la Universidad La Salle. Maestro y Doctor en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Profesor-investigador en la UIC, en las licenciaturas en Filosofía y Teología; además, coordinador de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura. También docente de la Maestría en Pastoral Urbana de la Universidad Católica *Lumen Gentium*. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, de la Asociación Filosófica Mexicana, del Colegio de Estudios Guadalupanos (COLEG) y Presidente del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular.

ciones sociales. Así, lo sagrado, la trascendencia y el misterio se reinterpretan desde la vivencia cotidiana popular intramundana, alejándose considerablemente del resguardo que la ortodoxia oficial eclesial hace de dichos conceptos en el ámbito de las ideas, la divinidad y la eternidad. Partimos de la convicción de que el ámbito de lo sagrado tiene cimientos terrenales, por lo que no es posible ignorar la configuración y determinación histórica particular en la aproximación teórica a lo sagrado. En este texto pretendemos reflexionar e insinuar una interpretación de varios ejemplos de los exvotos desde la mirada interdisciplinar de la antropología, la filosofía y la sociología.

PALABRAS CLAVE: Religiosidad, milagro, necesidad, popular, identidad, interculturalidad.

Religiosidad popular

Partiendo desde la religión oficial y su enfoque teológico-pastoral, al momento de definir lo que es la religión popular, se emite un juicio de valor al calificarla en términos de "religiosidad tradicional", "ignorante", "supersticiosa", "pagana", en relación a sí misma —la religión oficial—, juzgada *a priori* como "auténtica" y "verdadera". De esta manera, los fenómenos observados desde el ámbito de la religioso popular denotan —desde la óptica de la jerarquía eclesiástica— un valor dogmático débil, lo cual origina que ésta sienta desconfianza hacia una realidad religiosa que se controla mucho menos de lo que se piensa y, por supuesto, de lo que se quisiera, generalmente a una distancia abismal de la razón teológica, por lo que se da en situar la vida religiosa *del pueblo* muy cerca del diablo o de los dioses deformes y obscenos que amenazan la rectitud del culto al "Dios verdadero", cuya custodia se considera confiada única y exclusivamente a la "Iglesia verdadera". Así, moviéndose siempre entre la resignación, la imposición, la indoctrinación, la alarma, el escándalo, el paternalismo y la vigilancia casi policial, la Iglesia Católica ha observado, a lo largo de la historia, los movimientos y actitudes de la religión popular.

Pero en un análisis más profundo, y alejándonos de la postura meramente doctrinal, lo que parece definir positivamente la relación entre una religión oficial y una popular, es la puesta en relación con su respectivo contrario, pues no podemos perder de vista que la complejidad de la relación entre religión popular y religión oficial

es el reflejo de la complejidad simultánea de las relaciones de clases en una sociedad estratificada, de las relaciones simbólicas y reales entre culturas y pueblos, donde se dan encuentros inter-étnicos en circunstancias sociales desiguales.

No se trata, entonces, de ofrecer una explicación desde el ámbito meramente piadoso-devocional, sino que pretendemos una posibilidad de interpretación del abigarrado proceso social en que surgen estas expresiones cúlticas, lo cual requiere ser comprendido desde la interconexión de sus partes. Por eso, se hace indispensable considerar la lógica interna que articula los componentes que integran dichos fenómenos, de lo contrario, parcializaríamos un proceso social históricamente conformado, cuya riqueza está en el conjunto y la interacción que guardan sus partes constitutivas. Se requiere, pues, de un concepto dinámico que permita el juego interactuante de otros conceptos que ayuden a dar cuenta del fenómeno observado, tal es la cualidad que se quiere acuñar en el concepto de "religión popular", el cual intenta amalgamar conceptos relacionados tales como: sincretismo, hegemonía, contrahegemonía, poder, cosmovisión, identidad, reproducción cultural, relación dialéctica, etc. Si se quiere, el concepto de "religión popular" puede verse como un concepto que "amarra" otros que de mantenerse separados, no brindarían una explicación satisfactoria para el caso de los fenómenos religiosos populares, los cuales implican la interacción de las esferas social, económica, política, devocional, psicológica, etc., mismas que desde su particularidad, no podrían dar cuenta de un fenómeno tan amplio y complejo, pero que articuladas, bajo un concepto que dé lógica y coherencia al conjunto explicativo, pueden aportar mucho más en su unidad que en su dispersión.

La "religión popular", en necesaria referencia a la "religión oficial", son términos que —desde la antropología— tratan de desentrañar las lógicas operantes en uno y otro lado. Desde el seno de la antropología, la religión popular necesariamente tiene que entenderse desde la particularidad cultural e histórica que la origina, es decir, no existe una forma religiosa popular omniabarcante que dé cuenta de los fenómenos religiosos populares de todos los lugares. Más bien, tiene siempre un referente doméstico; es en la particularidad de un determinado pueblo y su historia, donde es posible describir

los fenómenos religiosos populares significativos a esa población desde la singularidad de los procesos que la conforman. Entonces, desde la antropología, no serán entendidos los apelativos de popular y oficial como juicios valorativos, sino como posturas de grupos sociales que detentan proyectos antagónicos y entablan una relación dialéctica. Esto último hay que destacarlo, pues tenemos que considerar que la religión popular tiene su propio proyecto, diferente al de la religión hegemónica. Cabe aquí recordar lo apuntado por Félix Báez-Jorge en *Olor de Santidad:*

> La religión popular emerge y se desarrolla en relación dialéctica con la religión y la cultura hegemónicas. De tal manera, si bien sus contenidos rituales e ideacionales son contrarios a la ideología dominante, mantienen relación permanente con ella, hecho que corresponde a la ley de compenetración de los opuestos. Se trata de una dialéctica de la "acción recíproca" que no se resuelve, sino que ofrece una permanencia sostenida a partir de la acción continuada de las fuerzas en pugna. Esta interacción cubre un amplio ámbito sociocultural que abarca a clases sociales, grupos étnicos, fenómenos políticos y dinámicas transculturativas, hechos signados por la resistencia, la reinterpretación simbólica y el sincretismo. En tales términos, la religión popular se asocia tanto al nacimiento de renovadas expresiones culturales, como a la continuidad de lealtades y tradiciones que contribuyen a nuclear las identidades sociales frente a las colisiones propiciadas por la modernidad. […] la religión popular y la religión oficial interactúan de manera asistemática y discontinua. Sus mutuas influencias asumen diversas modalidades (que oscilan entre la represión eclesiástica y la tolerancia) manifiestas en los ámbitos estructurales y regionales de la formación social mexicana. (Báez-Jorge 2006: 46-47).

Desde esta perspectiva, serán las pautas culturales lo que dan sentido al estudio de las manifestaciones de la religión popular, pues no solamente nos permite entender la cosmovisión de "los de abajo", en la estratificación social, sino que arroja luces sobre todo el entramado cultural donde se inserta un grupo humano específico, iluminando de manera especial las relaciones de poder en juego en ese entramado. Ambas se redefinen y moldean a partir de su mutua vinculación en un proceso de acercamiento y distanciamiento que va desde la coincidencia hasta la contradicción, desde la represión hasta la tolerancia, en una relación conflictiva que puede verse como el vaivén de un péndulo.

La religión, para los sectores populares, es algo vital; no es una excentricidad. Tiene que ver con el apoyo que se requiere en el ámbito material para la subsistencia en esta realidad inmanente. Así, los fines perseguidos dentro de las expresiones religiosas populares no se sitúan en el campo escatológico, sino en esta realidad tangible que demanda satisfactores inmediatos y continuos.

El concepto de religión popular incluye a los sectores populares y étnicos que son sujetos de dominación. En su seno se desarrollan procesos de resistencia y se efectúan prácticas religiosas relativamente autónomas, que imbrican las esferas social, política y económica en una misma realidad indivisible, pues la tendencia moderna de fracturar la realidad en partes aisladas, es totalmente ajena a los habitantes de estos pueblos que no establecen distinciones entre un ámbito y otro, pues la operatividad de su vida cotidiana no establece dichas fronteras.

En el entramado que subyace en la religión popular, se llevan a cabo procesos de resignificación, que desembocan en un sincretismo[1], donde se lleva a cabo un proceso de incorporación selectiva de elementos religiosos impuestos por un poder externo, imposición que motiva al receptor a elaborar estrategias de selección y apropiación de esos elementos a su propio contexto cultural y tradición. De esta manera, aunque algunos símbolos se compartan, no se comparten los significados, tal puede ser el caso de la cruz y las imágenes de cristos, vírgenes y santos.

Así, podemos explicar la especificidad de las prácticas religiosas populares como el resultado de un fenómeno sincrético que posibilita una vivencia religiosa donde coexisten interpretaciones surgidas en distintos ambientes o contextos culturales. Entonces, dicha especificidad de la práctica religiosa popular es producto de un

---

[1] Nos adherimos al señalamiento de Johanna Broda cuando apunta: "Propongo definir *el sincretismo como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza –sobre todo en un contexto multi-étnico.* No se trata de un intercambio libre, sin embargo, por otra parte, hay que señalar que la población receptora, es decir, el pueblo y las comunidades indígenas han tenido una respuesta creativa y han desarrollado formas y prácticas nuevas que integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la Conquista". (Broda 2007: 73).

proceso histórico y la coherencia de esta síntesis está dada por la cosmovisión[2] que articula la concepción que se tiene del mundo, y los entes que lo habitan.

Siguiendo este orden de ideas, es comprensible que la religión popular se caracterice frente a su contraparte como una expresión religiosa de la inmanencia, una religión de la vida diaria y de los problemas concretos, como la salud, el temporal, la cosecha, la prosperidad material, etc. Por esto, en este tipo de estructura religiosa, las respuestas acerca de la vida y la resolución de problemas concretos, alcanzan su máximo grado de resonancia.

Lo expuesto a este respecto acerca de la religión popular y su análisis desde la antropología, se ha nutrido desde los aportes de Gilberto Giménez (1978), Félix Báez-Jorge (1994; 1998; 2000; 2003; 2011; 2013), Johanna Broda (2001; 2007; 2009) y Luis Millones (1997; 2003; 2005; 2010). A partir del seminario de investigación Organización Social y Cosmovisiones Prehispánicas del posgrado en historia y etnohistoria de la ENAH, dirigido por Johanna Broda, estos planteamientos han continuado en la generación que con ellos nos formamos, ampliando el espectro de aplicación de esta forma de interpretar dichos fenómenos religiosos populares, para lo cual pueden seguirse los trabajos de Juárez Becerril (2009a y b; 2010a y b; 2013; 2014); Suzan Morales (2008; 2009; 2013); Escamilla Udave (2008; 2009; 2012; 2013); Padrón Herrera (2009; 2011; 2013); Hernández Soc (2010; 2011; 2013); Gómez Arzapalo (2004; 2007; 2009; 2012; 2013; 2014a y b).

LOS EXVOTOS COMO EXPRESIÓN RELIGIOSA POPULAR DE MARCADO CARÁCTER INDIVIDUAL

En el tema específico de los exvotos, se adecuan a lo expresado anteriormente las palabras de Alberro:

> Así, el milagro popular celebrado en el retablo consiste, ante todo, en salvaguardar o restablecer la integridad física o los bienes materiales del devoto agradecido. En él, muy pocas veces encontramos una acción de gra-

[2] También en este concepto, partimos del señalamiento de Broda, quien considera la cosmovisión como: "visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre" (Broda 2001: 16).

cias por el hecho de haber resistido una tentación —salvando con ello el alma— o por haber logrado una "buena muerte" al recibir el consuelo de los sacramentos en los últimos instantes. Lejos de atañer a la vida eterna y a lo trascendente, el milagro popular contribuye a hacer llevadera la existencia terrenal, a veces en sus dimensiones más triviales. La presencia inmanente, cotidiana y existencial de lo sobrenatural, manifestada a través de la intervención de la fatalidad, el Mal y luego de los santos, constituye quizá lo esencial de la experiencia religiosa popular (Alberro 2000: 20).

Bajo este orden de ideas, los exvotos agradecen la intercesión de la divinidad ante situaciones que van más allá de pedir salud, estabilidad en el hogar, prosperidad en el negocio, la fortuna de librar accidentes mortales, sino que representan una forma de ver la religión ligada a variadas necesidades. El respeto a la libre sexualidad, a poder echarse "una canita al aire" sin culpa, golpear por considerarlo justo, y hasta el hecho de pedir éxito en otro país, aún bajo la ilegalidad,[3] son temáticas que representan los fieles.

Si bien los elementos estéticos y simbólicos se componen principalmente de tres secciones: *1)* la narración gráfica del evento: donde se explícita de manera visual el motivo por el que se solicita el don; *2)* la divinidad auxiliadora: es la imagen de las distintas advocaciones de Cristo, la virgen o santos por quienes los donantes manifiestan una gran devoción; y *3)* el solicitante del don u oferente: que son los personajes que se pueden observar en la escena del acontecimiento o simplemente quienes agradecen a la divinidad auxiliadora por haber intercedido en su causa (Barragán y Castro, 2011: 17). En términos de la religiosidad popular habría que resaltar que en los ex-

---

[3] En Estados Unidos, las prácticas votivas se dan principalmente en áreas de asentamientos latinos cerca de la frontera México-Estados Unidos (Durand y Massey, 2001: 35). El ofrendar exvotos constituye un elemento de apoyo y esperanza frente a la adversidad a la que se enfrentan miles de migrantes mexicanos. Según la investigación de Alatriste (2012), esta práctica permite asirse al recuerdo y mantenerse fiel a la comunidad religiosa evocando a la memoria y recurriendo a prácticas propias del lugar de origen. Asimismo "los exvotos captan los sucesos en la forma en que los vivieron los migrantes, pues narran algunas travesías, resaltando características circunstanciales que el migrante o su familia consideran trascendentes" (p. 51). Con el tiempo, nos comenta la autora que ha habido modificaciones en la forma y contenido de los exvotos, pues hay algunos hechos con imágenes en computadora que incluyen fotos de los documentos legales. Los temas, además de los peligros de cruzar la frontera, incluyen la evasión de la migra y el narcotráfico.

votos se cumplen principalmente dos funciones: la primera es dejar testimonio de la intervención de una figura milagrosa, una entidad divina popular[4] que, en segundo lugar, no le interesa ni juzga el pedimento del creyente.

El exvoto se acerca a la relación entre el mundo terrenal y el etéreo, donde el devoto y los intercambios celestiales se fortalecen. Además de que constituyen la parte palpable y evidente de esta relación, pues manifiestan públicamente la gratitud del beneficiado e incrementan el prestigio de las advocaciones como entidades dadivosas, sin importar la solicitud, amén de constituir un contexto histórico, geográfico y reflejo de la vida cotidiana a la época a la que se alude.

En los cultos populares intervienen más razones de este mundo que del otro. Más que una sumisión a una voluntad eterna externa a esta realidad material, percibimos desde la observación etnográfica, una apuesta por la solución inmediata a las necesidades inmanentes donde la voluntad del ente sagrado trata de ser persuadida para que coincida con la voluntad del suplicante. Es una expresión religiosa de marcada temporalidad material. En este sentido, conviene extender nuestra reflexión hacia aquellos aspectos que han quedado pendientes en trabajos previos (Juárez Becerril y Gómez Arzapalo, 2015 a y b), tales como la cuestión psicológica implícita en estas manifestaciones rituales que —en su historicidad, pragmatismo y materialidad— develan un mundo de anhelos, sentimientos y esperanzas que dicen mucho de los seres humanos que los practican. Destacan, así, los siguientes aspectos:

- NECESIDAD DE COMPAÑÍA. Una compañía que resulte efectiva, útil y pronta. Dicha compañía, denota una cierta sumisión jerárquica con respecto al ente sagrado, pero sin perder la horizontalidad de la relación. Se trata de una relación interpersonal, atravesada por todas las contradicciones inherentes a la condición humana; no es en ningún sentido una relación de tipo conceptual, doctrinal o litúrgica.

---

[4] Ahora bien, entendemos como *entidad divina popular* a aquella divinidad que encierra una concepción de reciprocidad con sus devotos (*cfr*. Ramiro Gómez Arzapalo, 2012), independientemente de que en el retablo se resalte su poder y carácter etéreo, ya sea suspendidos en el cielo, flotando sobre una nube, ocupando una posición central en la imagen e, incluso, más grandes que las personas pintadas.

- ANHELO DE ESPERANZA. Una esperanza caracterizada por seguir esperando contra toda esperanza. Es irracional, allende a la razón misma, es decir, no está bajo la impronta de una lógica estructural, sino que atiende a la necesidad de aferrarse a un sentido que mantenga a flote la existencia, en medio del colapso de los pilares que la mantenían significativa. No son las razones lógicas, coherentes y estructuradas las que importan, sino satisfacer una sed de sentido.
- SIGNIFICAR Y DAR SENTIDO AL ABSURDO. El caos se vuelve a *cosmificar*. La vida vuelve a tener sentido y se puede reconfigurar el camino vital en las nuevas circunstancias de la vida en medio de las adversidades. Se trata de una verdadera lucha por el sentido de la vid en un esfuerzo cotidiano por significar los acontecimientos, lo cual devela en estas manifestaciones religiosas de los exvotos, un anhelo de presencia divina en cada hecho de la vida.
- FORTALECIMIENTO DEL "TRAYECTO VITAL". Louis Duch (2007), fenomenólogo de la religión y monje benedictino contemporáneo, acuña este término de trayecto vital, para referir la innegable subjetividad de la vivencia religiosa la cual se experimenta en una vida concreta cifrada como *trayecto vital*, es decir, en una línea temporal donde ocurren innumerables percances, imponderables e imprevistos que atentan contra la secuencia de un tránsito vital que está muy lejos de ser predecible, ordenado, llano y tranquilo. Esos imponderables truncan proyectos, consecuciones, en un desarrollo vital donde un "No" es difícil de aceptar por las implicaciones que conlleva. Si la lógica racional, la ciencia y el sentido común dicen: "No", se recurre a aliados de otro ámbito de posibilidades: los entes sagrados. Desde esta perspectiva, la resignificación cotidiana de los acontecimientos "adversos" para convertirlos en *milagros,* entendidos popularmente como huellas del paso divino en la catástrofe personal, ayuda a "remendar" las rupturas en el trayecto vital, coadyuvando a la posibilidad de mantener proyectos, identidad, necesidades materiales y relaciones interpersonales.

La dureza de la vida cotidiana, llevada a su extremo en las situaciones límite de la existencia, hace imperativo que se articule un sentido a los sinsabores experimentados: el dolor, la degeneración, el sufrimiento, la enfermedad y la muerte, son experiencias que pueden ser antropológicamente aniquiladoras. La asignación de sentido a estos episodios de la vida, ayuda a seguir tejiendo la trama del propio trayecto vital en concordancia con lo ya vivido, el angustioso presente de la turbulencia y el porvenir reconfigurado a la nueva situación a la que obligue el tropiezo. En este sentido, bien embonan aquí las palabras de Emmanuel Lévinas: "Distinguir en la quemadura del sufrimiento, la llama del beso divino. Descubrir el misterioso cambio del sufrimiento supremo en felicidad" (Levinas 2013: 134).

Lo expresado en estos retablos o exvotos, dan cuenta de la conciencia de los devotos ofrendantes de que lo sagrado los tocó desde su cotidiana ordinariedad. Incluso en detalles tan vagos y polivalentes, que bien pudieran significar otras cien cosas, pero sólo importa una significación, la de aquél que ofrenda, pues fue su propia experiencia de lo divino en su quehacer cotidiano la que hace que emerja esa "hierofanía de lo cotidiano", manifestación sagrada dirigida a un solo ser humano en particular en su tiempo y espacio concretos.

En última instancia, el contacto del sujeto y el ente divino no puede ser de otra forma más que subjetivo. No hay posibilidad alguna de objetividad en ello; es pura subjetividad que pone en juego un cúmulo de significados, concreciones y condicionantes particulares que llevan a interpretar la presencia o ausencia del interlocutor sagrado. Desde esta perspectiva, los retablos son fieles expresiones de ese momento íntimo y particular en que el devoto experimentó —en la concreción del acontecimiento— la presencia protectora del santo, cristo o virgen. ¿Es posible una búsqueda de objetividad en ello? Si fue suerte, coincidencia, fortuna, ¿el toque de la presencia sagrada deja de ser tal en la conciencia del sujeto religioso?

Lo inconmensurable de la experiencia religiosa se asocia con la innegable subjetividad de dicha experiencia, que la vuelve en última instancia inenarrable. En este sentido, insistimos en que las expresiones de fe plasmadas en estas obras plásticas, evocan una experiencia única socializada mediante este recurso, como intento de

hacer público el favor recibido, de lo que se considera un milagro innegable, lejos de los cánones e interpretaciones eclesiásticas oficiales. Lo expuesto en estos retablos, se anuncia como presencia de lo sagrado en la cotidianidad de la existencia, muy a pesar de las formas institucionales que podrían no compartir esa opinión, ni forma de vida, ni opciones de conducta. Son verdaderos desafíos a la postura eclesiástica centralizada, pues extraen el sentido de lo sagrado para aplicarlo en contextos inimaginados. En muchas formas, es un proceso de incautación del sentido de lo sagrado, que el hombre común arrebata del ámbito oficial, para aplicarlo a su contexto singular, sin que ello implique la adopción de todo el aparato doctrinal y normativo.

El individuo, desde la crudeza de su vida cotidiana, interpreta ciertos acontecimientos como intervenciones del ente sagrado en su favor, sin necesidad de pleitesía a un aparato que administre esa sacralidad, es la pura expresión del sujeto religioso frente a la experiencia religiosa que transforma su rutina en algo extraordinario.

Habiendo asentado los lineamientos anteriores, y retomando la cuestión de los exvotos como expresiones materializadas de una forma de relación con lo divino desde la particularidad del individuo que directamente considera en su historia que lo sagrado ha irrumpido en un hecho concreto, conviene recordar las palabras que expresara Diego Rivera con relación a estas obras plásticas, muy a su estilo combativo y visceral desde los ideales socialistas, pero que conservan vigencia en cuanto a la referencia como expresiones populares:

> Lo más intenso del espíritu popular se expresa en estas pinturas, con una técnica pura, intensa, aguda, a veces infantil, casi siempre de una ciencia de oficio sencilla e infinita, porque son los pintores humildes, los nobles pintores de puertas, los que las hacen para que no muramos de asco con la producción que nos regalan los excelsos artistas de academias adocenadas, libres escuelas o geniales autoformaciones. […]
>
> Combatido, perseguido, agobiado bajo la carga terrible de una numerosa burguesía improductiva y parasitaria extranjerizada y enemiga mortal de él […] el pueblo mexicano cree en los milagros, sólo cree en el milagro, y el conocimiento sereno de la realidad, es decir, el retrato fiel, "el verdadero retrato". Tal es la pintura mexicana con su plástica y su oficio amasados por, con, y dentro de este espíritu; pero entendámonos bien: fiel, verdade-

ro, no servil RETRATO, no COPIA, no IMITACIÓN, porque lo que domina tanto cuando se trata de la imagen de una persona como cuando es el asunto, motivo de plástica, el verdadero retrato de un milagro, es el superrealismo, algo que se podría llamar por algunos sobrenatural si no fuera el ánima de esta pintura mexicana la conciencia profunda de una realidad suprasensible, común a todo el universo y esencia de la naturaleza que hace familiares los hechos milagrosos y vuelve milagrosos los hechos cotidianos, haciendo posible la supervivencia y el advenimiento de la futura era de justicia para este pueblo indio-mexicano […]. (Rivera 1989: 483-484).

En este mismo sentido, Gloria Fraser nos ofrece un buen acercamiento desde la descripción meramente artística del retablo:

La perspectiva en estas pinturas es prácticamente inexistente o está mal entendida; los puntos de fuga son confusos y el tamaño de las figuras responde a una escala hierática. La proporción y la anatomía no siguen una convención realista; las figuras están dispuestas de tal forma que el drama pueda magnificarse o el milagro quede claramente representado. Libres de los dictados oficiales del mundo académico, miles de pintores de exvotos han creado, en los últimos 200 años, un género admirado por su libertad e ingenuidad, que ha servido de inspiración a varios artistas mexicanos del s. XX. A veces resulta sorprendente el ingenioso modo en que son usados el diseño y la composición para lograr la descripción visual tanto de las penas terrenales como de la intervención divina. Anónimos casi todos, los retableros reprimen su ego para que el exvoto se convierta en una auténtica aseveración de fe del donante. Aunque hay exvotos que han sido pintados de antemano, con súplicas generalizadas o comunes y la imagen milagrosa local dispuesta en su lugar, simplemente esperando una inscripción para personalizarlos, muchos parecen haber sido esfuerzos de cooperación entre el pintor y el cliente. Entre ambos determinan el número de personas involucradas y los detalles exactos del incidente. Una vez satisfechos con la escena, el exvoto es llevado a la iglesia para ser presentado al lado de otros miles. (Fraser 2000: 18).

En la base de la pirámide social, el sujeto necesita de un milagro para seguir viviendo. Explotado, malpagado o desempleado, vive de milagro, y poder seguir viviendo es ya un milagro que se expresa en la exaltación de los acontecimientos ordinarios y rutinarios que en determinadas ocasiones, y bajo ciertas circunstancias, se transforman en hierofanías de lo cotidiano, en irrupciones de lo sagrado en los abismos de lo profano, captadas por una sensibilidad

especial de los sectores populares que valoran esos momentos "especiales" como pruebas incuestionables de que la divinidad no los ha abandonado. En este sentido bien apunta Olimón Nolasco:

> Todo ser humano, aun el más sedentario, es un peregrino y como una peregrinación va desarrollándose su vida. El creyente sufre, se alegra y se apasiona tanto como el no creyente; pero el primero se hace acompañar de alguien que le ilumina y le da la mano. De ahí que su dolorosa peregrinación —compartida con el sacrificio de Cristo, con el consuelo materno de María o con la vida gloriosa de los santos— realice la hazaña de integrar lazos que superan las barreras del tiempo y del espacio profanos. (Olimón Nolasco 2000: 66).

Como ya lo habíamos señalado, un ejemplo concreto es el caso de los migrantes. A partir de sus exvotos podemos analizar de qué manera las creencias y las prácticas católicas permiten a estos ciudadanos mexicanos creyentes sobrellevar sus vidas en un país con diferencias religiosas, culturales y lingüísticas. El recurso del exvoto nos permite conocer de qué forma sobrellevan la difícil experiencia de la migración legal e ilegal (*cfr*. Alatriste, 2012).

LOS EXVOTOS COMO EXPRESIONES MATERIALES DE UNA FE ENCARNADA EN LA VIDA SOCIAL

El *exvoto* es una expresión religiosa de devoción popular. En este sentido, *un exvoto es un acto de devoción personal, realizado para ser visto por los demás. Tiene por objetivo comunicar a otros fieles cómo la intervención sobrenatural favoreció a una persona; representa la relación privilegiada que unió a ésta con Cristo, la Virgen o algún santo* (Luque y Beltrán 2000: 39). La persona devota lo lleva a la iglesia o lo mantiene en su ámbito de vida cotidiana, como un altar casero, pero en todo caso se valora como testimonio fehaciente de agradecimiento a un santo, a Cristo o a la virgen por un favor recibido, lo cual es interpretado por los creyentes como un verdadero milagro. Pintado por el propio devoto, o bien, por un artista que ofrece sus servicios,[5]

[5] El retablero a veces es considerado un artista o como simple pintor. Sin embargo, son testigos de las preocupaciones y necesidades de los fieles que buscan exaltar sus sentimientos, en especial de agradecimiento, mediante una expresión gráfica. El pintor de retablos "termina siendo mediador entre el objeto y los valores socia-

la imaginería mexicana del *exvoto* definitivamente introduce al espectador no sólo en la perspectiva de la religión popular como espacio simbólico significativo pero abstracto, sino también mete a la ordinariedad de la vida cotidiana de las clases populares. Así, en el breve espacio del *exvoto*, generalmente pintado sobre lámina, madera, cartón u otro material de fácil acceso, se describe la situación de marginalidad y la difícil situación económica.[6] Se convierten así estas expresiones devocionales en verdaderos textos de la concepción de lo sagrado en estos sectores sociales. Igualmente se podría decir que se trata de una especie de "ofrenda pintada", es decir, un material dedicado a la divinidad —a elección del creyente— en agradecimiento por algún favor pedido o concedido y que ahora constituye un milagro.

En estos retablos o exvotos se atribuye al santo, virgen o cristo la resolución de todo tipo de problemas. Algunos de los temas fundamentales son salud, accidentes, problemas económicos, encontrar pareja, enderezar el camino de los hijos, el empleo, entre muchos otros que exigen los tiempos modernos. La vida cotidiana aparece en estado de crisis permanente, o si se quiere, como un continuo avance de caos en caos que se articulan mediante la *cosmificación* de esos caos, luchando por atribuirles sentido, y entretejiendo las dificultades, durezas y desilusiones con la esperanza y la confianza de no haber sido abandonados del todo por parte de lo divino. El sujeto se define como receptor de favores del santo, más no pasivo, pues debe pedir, ha de tomar la iniciativa. Nada de lo que acontece es producto de la voluntad de un sujeto pasivo cuyas cualidades son la devoción y la sumisión a la voluntad celeste, porque el creyente popular pide, exige, soborna e incluso presiona al santo para

---

les, estéticos, religiosos, morales y económicos desde su horizonte". (BARRAGÁN Y CASTRO, 2011: 10).

[6] En el presente trabajo nos abocaremos a los exvotos en su forma de retablos o pinturas. En este sentido, debido a la propuesta que estamos exponiendo, dejamos de lado los otros objetos que también han sido reconocidos como exvotos: fotografías, cartas, ropa, trozos de cabello, figuras de cera, tablillas, cuadros, muletas, mortajas, milagritos de metal o cualquiera que sea señal de agradecimiento (*Cfr*. BARRAGÁN Y CASTRO, 2011). No está de más señalar que por sus complejas características tanto físicas y simbólicas, han sido utilizados como documentos históricos y materiales en investigaciones estéticas, sociológicas y antropológicas.

que su voluntad tenga parte en el devenir de los acontecimientos. El sujeto sólo tiene que pedir con devoción y de esa sola forma se producirá el milagro. Sin compromisos éticos implícitos en un proyecto a largo plazo que garantizaría la vida eterna. Esta expresión devocional es más bien inmanente. Tiene que ver con el aquí y el ahora y las necesidades cotidianas que —de no satisfacerse— interrumpirían la consecución de la existencia. En este sentido:

> El exvoto es una de las manifestaciones más interesantes de la religiosidad popular. Su ámbito de influencia se mantiene fuera de la religión oficial, aunque en ocasiones estas formas de devoción sean toleradas e, incluso, fomentadas por algunas autoridades eclesiásticas. Infringiendo el control de la Iglesia, el pueblo asimila lo que puede de los dogmas, y crea un vínculo personal con la divinidad, que nutre con sus aflicciones, fruto de la soledad y la desesperanza en que vive. La relación entre el devoto y los intercesores celestiales se va forjando en la medida que el suplicante ofrece oraciones, promesas, votos, sacrificios e, incluso, amenazas y castigos, a cambio de un favor divino. Los exvotos constituyen la parte palpable de esta relación, pues manifiestan públicamente la gratitud del beneficiado y acrecientan la reputación de la persona santa como una entidad dadivosa (Fraser 2000: 14).

Ubicamos estas expresiones plásticas de los *exvotos* en un contexto de manifestaciones religiosas populares, pues son expresiones *cúlticas* que privilegian una relación directa entre el personaje sagrado y el ser humano individual, por lo que la intervención clerical es totalmente prescindible, limitada a veces a un contexto marginal dentro del retablo ofrendado, pero sin jugar un papel relevante en esta concepción de relación con lo sagrado. Es necesario hacer hincapié en que las prácticas populares no necesariamente se realizan al margen del ritual y disciplinas del cuerpo eclesiástico. De esta manera, encontraremos peticiones que "trasgreden el orden social": prostitución, homosexualidad, infidelidad, la ilegalidad, entre otros". Además, como bien señala Solange Alberro:

> la representación de la imagen y las creencias de sus devotos no siempre son ortodoxos, lo que produce procesos sincréticos incontrolables por parte de la jerarquía eclesiástica. El retablo, pues, llega a ocupar un espacio físico en iglesias, capillas y altares domésticos y en un espacio mental, espiritual y afectivo en los creyentes, espacio que la Iglesia es incapaz de

vigilar estrechamente y más aún de ocupar para el beneficio exclusivo de la ortodoxia católica" (Alberro 2000: 13).

Así, aunque sean depositados en los templos y en ocasiones bendecidos por los sacerdotes, la comunicación del creyente con el santo en cuestión es directa, y la elaboración de los exvotos no siguen patrones o formalidades de la institución eclesiástica.

En este sentido, creemos conveniente ubicar con claridad nuestro posicionamiento frente a la llamada *religión popular* y apuntamos, en primer lugar, que para analizar el fenómeno religioso popular será necesario considerar a éste como una realidad factual valiosa en sí misma, y depurarla de connotaciones etnocéntricas, ya que una de las más divulgadas tendencias alrededor de la religión popular, parte de la premisa de que sólo existe la religión católica y que las prácticas piadosas llamadas *populares* son la manera que tiene ésta de darse entre los estratos de población «bajos» del sistema de estratificación social, incapaces de acceder a la sofisticación del discurso teológico aceptado.

De esta manera, en el presente estudio tomamos en cuenta las significaciones muy particulares que se encuentran en los exvotos, pues se anuncia la temporalidad, las costumbres, las necesidades elementales, las pautas culturales e incluso las sanciones sociales. Así, lo sagrado, la trascendencia y el misterio se reinterpretan desde la vivencia cotidiana popular intramundana, alejándose considerablemente del resguardo que la ortodoxia oficial eclesial hace de dichos conceptos en el ámbito de las ideas, la divinidad y la eternidad. Partimos de la convicción de que el ámbito de lo sagrado tiene cimientos terrenales, por lo que no es posible ignorar la configuración y determinación histórica particular en la aproximación teórica a lo sagrado.

CARÁCTER EMINENTEMENTE PERSONAL DE LA EXPERIENCIA DE LO SAGRADO EN LA VIDA COTIDIANA

Jorge Ramírez Calzadilla, al tratar acerca de la religión y cómo se integra en ella la religiosidad popular, asevera que la religiosidad popular se distingue de la religiosidad oficial en virtud de la espontaneidad de la primera que permite la permeabilidad de elementos ajenos a la ortodoxia y le da una flexibilidad que los grupos popula-

res han sabido aprovechar para integrar elementos culturales provenientes de otros contextos que los aprobados por la oficialidad, creando una expresión religiosa más acorde con la cosmovisión e historia concreta de comunidades específicas:

La religión, en resumen, en tanto concepto, es un producto ideal abstracto y general. Ontológicamente, se verifica en la práctica social en formas concretas bajo determinados sistemas de ideas, actividades y elementos organizativos. Cada una surge en correspondencia con el modelo sociocultural donde se origina y varía según sus cambios y, también, al recibir influencias por el contacto entre culturas. Algunas se organizan más que otras y hasta llegan a tener niveles hegemónicos, sobre todo cuando derivan de culturas dominantes o se asocian con ellas; pero hay formas religiosas de menor sistematización teórica y organizativa, con una notable espontaneidad. Es a éstas últimas a las que parece corresponder la llamada religiosidad popular. […] en la medida en que se crean círculos que se alejan de la ortodoxia, se producen variantes religiosas más permeables al cambio, a la espontaneidad y a la incorporación de elementos nuevos o procedentes de otras formas religiosas. Es en este movimiento de distanciamiento de núcleos de ortodoxia en el que probablemente encontremos la explicación a la religiosidad popular. (Ramírez Calzadilla 2004: 30).

Así, no es de extrañar que en esta vivencia de lo religioso, las puertas de lo milagroso se abran en los lugares y acontecimientos más insospechados. Francisco Rojas González, en *El Diosero*, narra "La parábola de un joven tuerto", en la que un joven, al ser tuerto, era molestado por los demás chicos del pueblo, con burlas y escarnios crecientes al ritmo del cantadito: ¡*Uno, dos, tres, tuerto es!* Ya harto el joven y su madre, acuden al Santuario de San Juan de los Lagos para pedir que al muchacho se le quite lo tuerto. En la fiesta, un cohetón quema el ojo bueno del tuerto, y entonces, queda irremediablemente ciego. En este contexto resalto directamente el texto subsecuente a tales acontecimientos:

Retornaban. La madre hacía de Lazarillo. Iban los dos trepando trabajosamente la pina falda de un cerro. Hubo de hacerse un descanso. Él gimió y maldijo su suerte… Mas ella, acariciándole la cara con sus dos manos le dijo:

— Ya sabía yo, hijito, que la Virgen de San Juan no nos iba a negar un milagro… ¡Porque lo que ha hecho contigo es un milagro patente!

Él puso una cara de estupefacción al escuchar aquellas palabras.

— ¿Milagro, madre? Pues no se lo agradezco, he perdido mi ojo bueno en las puertas de su templo.

— Ése es el prodigio por el que debemos bendecirla: cuando te vean en el pueblo, todos quedarán chasqueados y no van a tener más remedio que buscarse otro tuerto de quien burlarse… Porque tú, hijo mío, ya no eres tuerto.

Él permaneció silencioso algunos instantes, el gesto de amargura fue mudando lentamente hasta transformarse en una sonrisa dulce, de ciego, que le iluminó toda la cara.

— ¡Es verdad, madre, yo ya no soy tuerto…! Volveremos el año que entra; sí, volveremos al Santuario para agradecer las mercedes a Nuestra Señora.

— Volveremos, hijo, con un par de ojos de plata.

Y lentamente, prosiguieron su camino. (Rojas 1994: 59-60).

En este orden de ideas, recurro a Félix Báez-Jorge, eminente estudioso contemporáneo de estos fenómenos religiosos populares, quien en su libro *Olor de Santidad,* nos ofrece un apéndice autobiográfico del cual quisiera resaltar ahora una anécdota fundante del interés de este personaje —entrañable maestro y guía en estos estudios para ambos autores— por lo implícito en estos fenómenos socio-religiosos. El Dr. Báez-Jorge se refiere al agua milagrosa del obispo Guízar y Valencia, hoy San Rafael Guízar y Valencia:

Una tarde tuve la encomienda de llevar un frasquito del "agua del obispo" a la casa de la costurera de mi tía Mercedes; la madre de ella sufría de terribles dolores reumáticos, agravados por la humedad invernal. […] resbalé en el cruce de la calle de Juárez y Revolución. Naturalmente, el frasco del "agua milagrosa" se rompió, y otro tanto padecieron mis rodillas. La angustia fue inmensa; tenía claro que había destruido un objeto de extremo valor. Mi reacción fue razonada por breves minutos: decidí comprar un pequeño envase en la "Farmacia Regis" (próxima al lugar de la caída) y lo llené de agua en una pileta de los lavaderos públicos de Xallitic. Después, con prisa, lo llevé a la modista amiga de mi tía, que lo recibió agradecida. Animada, la enferma agradeció también el envío. […] Así pasaron uno o dos meses, hasta que un domingo a mediodía el problema cambió de rumbo. Caminaba por la calle de Revolución (tomado de la mano con mi tía Mercedes) rumbo a la catedral, para asistir a misa. De pronto, próximos a la entrada, coincidimos con la señora reumática que avanzaba apoyada en un bastón, del brazo de su hija. ¡Se dirigía a la tumba del obispo Guízar y Valencia para dar gracias por el alivio que le propiciara el

"agua milagrosa"! […] Sentimientos encontrados se agolparon en mi cabeza […] ¿Impidió monseñor Guízar y Valencia que me descubrieran? ¿Era ésta una lección para que no incurriera en mentiras? ¿Me enviaba un mensaje para acercarme a la Iglesia? (Báez-Jorge 2006: 584-585).

En este mismo sentido, y para concluir, traemos a colación las palabras de Javier Ayala acerca de esta característica de la religiosidad popular:

Las adaptaciones de una religión caracterizadas por su búsqueda de relaciones con lo sagrado más "sencillas, directas y rentables" que las postuladas a partir de las formas teológicamente hegemónicas imperantes dentro de una sociedad, razón por la cual tienden a ser de índole devocional con respecto a la fe y no litúrgica con respecto a la autoridad de la iglesia jerárquica. Dichas relaciones con lo sagrado buscan ser más *sencillas* en un intento por superar una forma de praxis religiosa que se antoja demasiado conceptualizada, abstracta y rígida para los intereses personales inmediatos de los individuos; más *directas* en tanto que no requieren de la intervención de terceros para entrar en contacto con lo sagrado, y más *rentables* en cuanto a su capacidad para satisfacer los deseos de utilidad del creyente: un terreno en donde se llega con demasiada frecuencia a los linderos de la magia y el retorno a las reminiscencias y vestigios de creencias alternas en busca de un beneficio espiritual, por un lado, y material, por el otro. Espiritual porque se trata de un contacto directo con lo sagrado que se busca para satisfacer la necesidad de trascendencia, y material porque las personas buscan un contacto con lo sagrado que les ayude a solucionar sus problemas cotidianos. Como puede verse, al hablar de *religiosidad popular* no se requiere su vinculación exclusiva con grupos subordinados en oposición a élites hegemónicas, sino con creencias flexibles y variables asociadas a las necesidades de la vida cotidiana, en contraste con la rigidez de la religiosidad culta. (Ayala 2010: 21-22).

REFLEXIONES FINALES

El análisis de los fenómenos religiosos populares necesariamente implica cuestiones de interculturalidad. La correspondencia de estas manifestaciones en constante referencia a la instancia oficial, de forma ya sea amigable o conflictiva, involucra segmentos sociales diversos que intervienen en la conformación de un todo.

En Latinoamérica, la peculiaridad del proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades nativas que llevaron a una

integración local del mensaje cristiano, reformulado desde los símbolos autóctonos, en una integración de ese mensaje en el proceso histórico propio de las culturas receptoras. Si se quiere, podría decirse que el mensaje cristiano se reformuló, traduciéndose a un lenguaje entendible, coherente y significativo de acuerdo con el horizonte de sentido propio de las culturas indígenas, las cuales —de esta forma— se apropiaron del cristianismo desde su propio proceso selectivo y dinámico que logró integrarlo en su mundo simbólico desde su propio lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado.

Este tipo de fenómenos no son privativos de contextos indígenas, pues florecen en contextos semiurbanos y urbanos, en sectores obreros, marginales o de una u otra forma segregados hacia la periferia. Sin embargo, también en esos contextos encontramos la distinción básica de sectores sociales que viven bajo parámetros centralizados, y otros que se alejan de la interpretación centralizada en una referencia constante a ese centro pero viviendo una relación de cierta autonomía interpretativa validada no por la oficialidad sino por el grupo que localmente da fuerza y vigor a esa manifestación religiosa específica, la cual le resulta significativa en su propio contexto histórico y realidad existencial concreta y particular.

MUESTRA VISUAL DE EXVOTOS



Exposición temporal: "Favores insólitos. Exvotos Contemporáneos". Museo Nacional de las Culturas Populares, Coyoacán, D.F. 2012. Imagen tomada de: http://www.conaculta.gob.mx/recursos/sala_prensa/fotogaleria/mncp_exvotos_07.jpg (13 de octubre de 2014).

El texto del retablo dice: "Doña Felicitas era muy metiche en la vida de los demás en especial en la de su nuera Lupita, la pobrecita no sabía ni cómo defenderse ya que su marido siempre defendía a Felicitas diciendo que era su sacrosanta madre y todo lo que ella decía y hacía era sagrado, un día llegó a reclamarle por unas camisas que supuestamente estaban mal lavadas y le quería pegar, la Lupe se transformó en una fiera y se la agarró a trancazos dejándola atontada. Lupe asustada y sin saber qué hacer pidió ayuda al Santo Niño Cieguito y su marido nunca se enteró de lo sucedido. Actulamente la señora ya no se mete en nada, es más hasta le pide las cosas de favor y de manera mansa. LUPITA ANACLETO, Pueblo de Atempan: Puebla 1987".



Exposición temporal: “Favores insólitos. Exvotos Contemporáneos”. Museo Nacional de las Culturas Populares, Coyoacán, D.F. 2012. Imagen tomada de: http://www.conaculta.gob.mx/recursos/sala_prensa/fotogaleria/mncp_exvotos_06.jpg

(13 de octubre de 2014). El texto del retablo dice: “Rita R. le da las gracias a la virgen por ser puta y ganar dinero y ser feliz”.



Imagen tomada de: https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/236x/a0/cf/68/a0cf68e885de7ec3c4c716cac84b0afa.jpg (15 de febrero de 2014).

El texto del retablo dice: "Al sagrado corazón damos gracias porque nos dio la oportunidad de abernos conocido y encontrar la felicidad como pareja. Carlos y Felipe. [*sic*]".

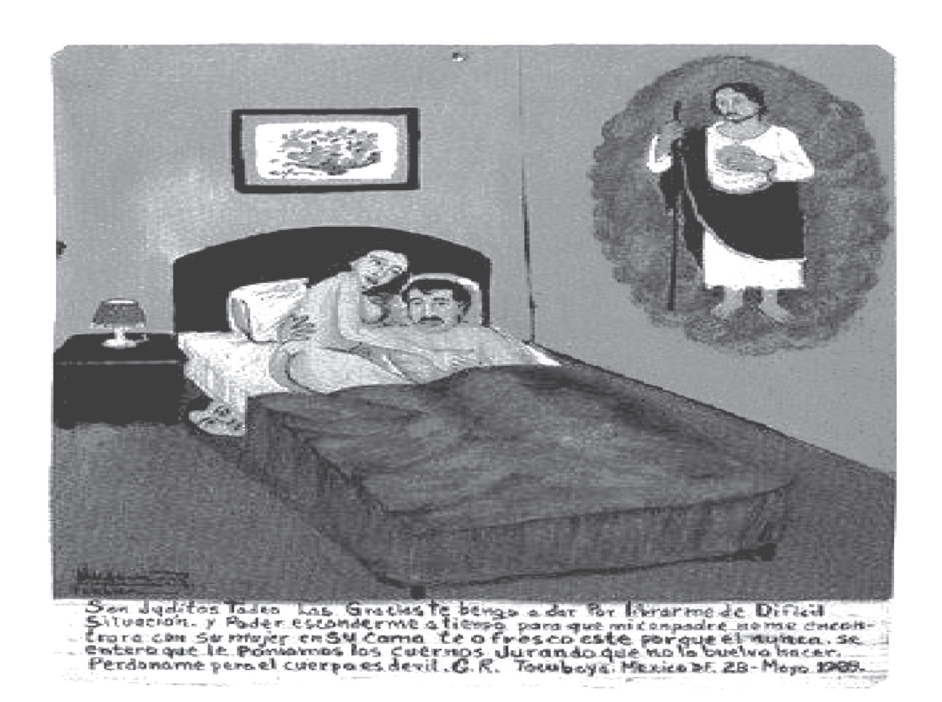


Imagen tomada de: http://3.bp.blogspot.com/-0HvkgQqTZvo/VAI6AqwK1hI/AAAAAAAAGyk/SP2qkq9Ruu4/s1600/exvoto13.jpg (15 de febrero de 2014).

El texto del retablo dice: "San Juditas Tadeo las gracias te bengo a dar por librarme de difícil situación y poder esconderme a tiempo para que mi compadre no me encontrara con su mujer en su cama te ofresco este porque el nunca se enteró que le poníamos los cuernos Jurando que no lo buelvo hacer. Perdóname pero el cuerpo es devil. G.R. Tacubaya. México, D.F. 28 - Mayo 1989 [*sic*]".



Sitio web: "La Gracia de dar las Gracias. Exvotos y retablos mexicanos y algo más" (http://retableros.blogspot.mx/)

http://2.bp.blogspot.com/_m60XrHHZeUc/SWwpSM-z4oI/AAAAAAAAA1c/61yF67RLe1I/s1600-h/electric.jpg (2 de octubre de 2015).

El texto dice: "Doy gracias a la Sma. Virguen de Zapopán por haberme librado de morir electrocutado. Guad. Jal. 8 – 26 - 82. Salvador Brizeño Pérez [*sic*]".



Imagen tomada de: http://www.tataya.com.mx/artistas/mexico/alfredo-vilchis/ (2 de octubre de 2015).

El texto dice: "El señor Pedro y su hijo Antonio le dan infinitas gracias a la virgencita de Guadalupe porque sus magueysitos dieron mucho pulquito por ello le traen este retablito por el fabor consedido. 11 oct. 1985. [*sic*]".

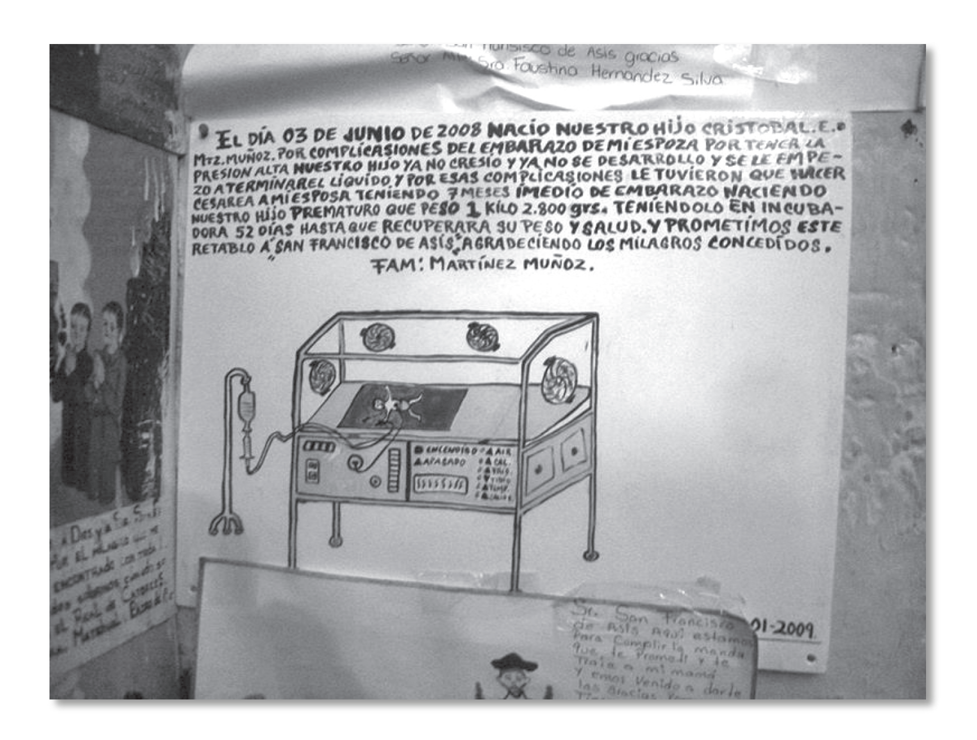


Imagen tomada de: http://www.equipoplastico.com/projects/entre-la-silla-y-la-madre/ex-votos/ (2 de octubre de 2015).

El texto dice: "El día 03 de junio de 2008 nació nuestro hijo Cristóbal E. Mtz. Muñoz. Por complicaciones del embarazo de mi esposa por tener la presión alta nuestro hijo ya no cresió y ya no se desarrolló y se le empezó a terminar el líquido y por esas complicasiones le tuvieron que hacer cesarea a mi esposa teniendo 7 meses i medio de embarazo naciendo nuestro hijo prematuro que pesó un kilo 2.800 grs. Teniéndolo en incubadora 52 días hasta que recuperara su peso y salud. Y prometimos este retablo a San Francisco de Asís, agradeciendo los milagros concedidos. Fam: Martínez Muñoz [*sic*]".

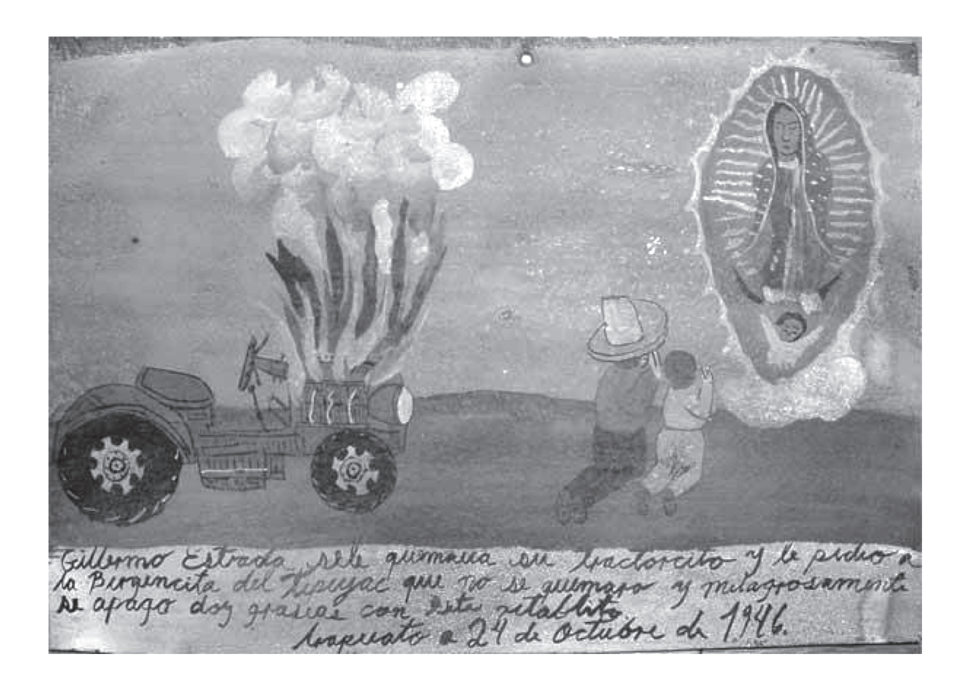


Imagen tomada de: http://www.lacasapark.com/la/2011/01/ex-voto-mexico/ (2 de octubre de 2015).

El texto dice: "Guillermo Estrada se le quemava su tractorcito y le pidió a la Birgencita del Tepeyac que no se quemara y milagrosamente se apagó doy grasias con este retablito. Irapuato a 24 de octubre de 1946 [*sic*]".

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALATRISTE OZUNA, Ingrid,

2012 *El papel de la religión católica en la conformación identitaria de los migrantes mexicanos en los Estados Unidos. Un estudio de los exvotos.* Tesis de Licenciatura en Sociología, México: UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

ALBERRO, Solange,

2000 "Retablos y religiosidad popular en el México del s. XIX" in: *Retablos y exvotos*, Museo Franz Mayer - Artes de México, México, pp. 8-31.

AYALA CALDERÓN, Javier

2010 *El Diablo en la Nueva España*, Guanajuato: Universidad de Guanajuato.

BÁEZ-JORGE, Félix

1994 *La Parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Xalapa: Universidad Veracruzana.

1998 *Entre los naguales y los santos*, Xalapa: Universidad Veracruzana,.

2000 *Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, 2ª ed., Xalapa: Universidad Veracruzana.

2003 *Los disfraces del diablo*, Xalapa: Universidad Veracruzana.

2006 *Olor de Santidad*, Xalapa: Universidad Veracruzana.

2011 *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Xalapa: Universidad Veracruzana.

2013 *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*, Xalapa: Universidad Veracruzana.

BARRAGÁN, Anabella y Cinthya CASTRO (coords.),

2011 *Catálogo de ex votos de San Andrés Huixtac, Guerrero,* México: INAH.

BELARD Marianne y Philippe VERRIER,

1996 *Los exvotos del Occidente de México*, El Colegio de Michoacán.

BRODA, Johanna,

2001 "Introducción" *in*: Johanna BRODA y Félix BÁEZ-JORGE (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* México: CONACULTA-FCE, pp. 15-45.

2007 "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", *in*: *Diario de Campo*, núm. 93, pp. 68-77 (jul. – ago.), México: INAH, Coordinación Nacional de Antropología.

2009 "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", *in*: Johanna BRODA (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas de México,* México: INAH/ENAH, pp. 7-19.

DUCH, Louis,

2007 *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona: Herder.

DURÁN, Jorge y Douglas MASSEY,

2001 *Milagros en la frontera. Retablos de los migrantes mexicanos en Estados Unidos,* México: El Colegio de San Luis / CIESAS.

ESCAMILLA UDAVE, Jorge,

2008 *La devoción en escena. Loa en honor a San Isidro Labrador*, Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.

2009 "Religiosidad Popular y teatro indígena en el centro de Veracruz", *in*: Johanna BRODA (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México: ENAH-INAH, pp. 51-61.

2012 *Catecismo visual: religiosidad popular y teatro indígena en el Centro de Veracruz,* Tesis de Doctorado presentada en la División de Estudios de Posgrado, México: ENAH.

2013 "El camino de los santos entre los totonacos de la región misanteca", *in*: Ramiro Alfonso GÓMEZ ARZAPALO DORANTES (coord.), *Los divinos entre los humanos*, México: Artificio Editores, pp. 107-125.

FRASER GIFFORDS, Gloria,

2000 "El arte de la devoción" *in*: *Exvotos*. *Artes de México*, núm. 53, México: CONACULTA, pp. 8-23.

GÁMEZ Moisés y Oresta LÓPEZ

2002 *Tesoros populares de la devoción. Los exvotos pintados en San Luis Potosí,* México: Fondo Nacional para la Cultura y las Artes/ El Colegio de San Luis.

GIMÉNEZ, Gilberto,

1978 *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, México: Centro de Estudios Ecuménicos.

GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, Ramiro Alfonso,

2004 *Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, estado de México, reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular*, Tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, México: ENAH.

2007 *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma: mudos predicadores de otra historia*, Tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, México: ENAH.

2009 *Los santos, mudos predicadores de otra historia*, Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.

2012 *Los santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial*, Berlín: Editorial Académica Española.

2013 "Los santos, vecinos presentes, enigmáticos pero confiables", *in*: Ramiro Alfonso GÓMEZ ARZAPALO DORANTES (coord.), *Los divinos entre los humanos*, México: Artificio Editores, pp. 41-72.

2014a "Análisis de las manifestaciones religiosas populares: aportes fenomenológicos", *in*: Ramiro Alfonso GÓMEZ ARZAPALO DORANTES y Alicia María JUÁREZ BECERRIL (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México: Artificio Editores, pp. 35-68.

2014b "Presentación", *in*: Ramiro Alfonso GÓMEZ ARZAPALO DORANTES y Alicia María JUÁREZ BECERRIL (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México: Artificio Editores, pp. 9-24.

HERNÁNDEZ SOC, Alba Patricia,

2010 *Religiosidad popular en Sta. Cruz del Quiché, Guatemala. Entramado de su gente, su historia y sus tradiciones*, Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, México: ENAH.

2011 "El habla de la historia, los santos y la comida Patzité y Santa Cruz del Quiché, Guatemala", *in*: Alejandra GÁMEZ (coord.), *Memorias de la XXIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México: BUAP-UNAM-SMA, s/ff.

2013 "Entre vírgenes y santas (Patzité y Santa Cruz del Quiché, Guatemala)", *in*: Ramiro Alfonso GÓMEZ ARZAPALO DORANTES (coord.), *Los divinos entre los humanos*, México: Artificio Editores, pp. 195-212.

JUÁREZ BECERRIL, Alicia María,

2009a “Monitoreando la vida: percepciones en torno a la religiosidad popular en el volcán Popocatépetl frente a la visión tecnocrática”, *in*: Johanna BRODA (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México: ENAH-INAH, pp. 129-145.

2009b “Una esclava para el Popocatépetl: Etnografía de dos rituales con motivo del cumpleaños a Don Gregorio”, *in*: Johanna BRODA y Alejandra GÁMEZ (coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales,* Puebla: Benemérita Universidad de Puebla, pp. 331-348.

2010a *Los aires y la lluvia. Ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos*, México: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.

2010b *El oficio de observar y controlar el tiempo. Los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central. Un estudio sistemático y comparativo,* Tesis de Doctorado en Antropología, México: FFYL-UNAM/IIA.

2013 “De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas”, *in*: Ramiro Alfonso GÓMEZ ARZAPALO DORANTES (coord.), *Los divinos entre los humanos*, México: Artificio Editores, pp. 127-155.

2014 “Claves estructurales para el estudio de los especialistas rituales”, *in*: Ramiro Alfonso GÓMEZ ARZAPALO DORANTES y Alicia María JUÁREZ BECERRIL (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México: Artificio Editores, pp. 69-89.

JUÁREZ BECERRIL, Alicia María y Ramiro Alfonso GÓMEZ ARZAPALO D.,

2015 a “Exvotos: ventanas heterodoxas a lo sagrado”. Ponencia presentada en el *V Coloquio de Cosmovisiones Indígenas*, en la *Mesa: Cosmovisión y Religión*, 27 de mayo de 2015, Puebla, Pue.: BUAP.

2015 b “Exvotos: soluciones prácticas a necesidades complejas”. Ponencia presentada en el *III Encuentro de Religión Popular en* México *y el Mundo*, 26-28 de octubre de 2015, Ciudad de México: Museo del Carmen, San Ángel.

2016 “Un análisis de exvotos: vinculaciones humano-divinas en las dinámicas religiosas populares” *in*: María Elena PADRÓN HERRERA y Ramiro A. GÓMEZ ARZAPALO DORANTES (coords.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México: Artificio Editores (En prensa).

LÉVINAS, Emmanuel,

2013 "La experiencia judía del prisionero" *in*: *Escritos inéditos 1*, Madrid: Trotta, pp. 131-135.

LUQUE AGRAZ, Elin,

2007 *El arte de dar gracias. Los exvotos pictóricos de la Virgen de la Soledad de Oaxaca,* [México]: Gobierno del Estado de Oaxaca. Centro de Cultura Casa Lamm.

LUQUE AGRAZ, Elin y Michele BELTRÁN,

2000 "Imágenes poderosas: exvotos mexicanos" *in*: *Retablos y exvotos*, México: Museo Franz Mayer - Artes de México, pp. 32-53.

MILLONES, Luis,

1997 *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, Universidad "Pablo de Olavide", Sevilla: Fundación El Monte.

2003 *Calendario tradicional peruano*, Lima: Fondo Editorial del Congreso de Perú.

2005 "Los sueños y milagros de San Sebastián", *in*: Antonio GARRIDO ARANDA (comp.), *El mundo festivo en España y América*, Córdoba: Servicio de Publicaciones Universidad de Córdoba, pp. 309-335.

2010 "Viaje al infierno: el dogma cristiano en las orillas del Pacífico Andino", *in*: Félix BÁEZ JORGE y Alessandro LUPO (coords.), *San Juan Diego y la Pachamama*: 19-58, Xalapa: Editora de Gobierno del Estado de Veracruz.

OLIMÓN NOLASCO, Manuel,

2000 "Luces en el desierto. Predicación de las órdenes religiosas y arte del retablo mexicano" in: *Retablos y exvotos*, México: Museo Franz Mayer - Artes de México, pp. 54-68.

PADRÓN HERRERA, María Elena,

2009 "Devoción al patriarca San José y juegos de poder en San Bernabé Ocotepec-Cerro del judío, Ciudad de México", *in*: Johanna BRODA (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México: ENAH-INAH, pp. 63-73.

2011 *San Bernabé Ocotepec. Religiosidad, organización comunitaria y resistencia social de un pueblo de la ciudad de México*, Tesis de Doctorado presentada en la División de Estudios de Posgrado, México: ENAH.

2013 "¡Si el Señor nos presta vida! ¡Si el Señor nos da licencia! Reciprocidad entre divinidades y humanos al suroeste de la Ciudad de

México", *in*: Ramiro Alfonso GÓMEZ ARZAPALO DORANTES (coord.), *Los divinos entre los humanos*, México: Artificio Editores, pp. 173-193.

RAMÍREZ CALZADILLA, Jorge,

2004 "La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña", *in*: Noemí Quezada (ed.), *Religiosidad popular México-Cuba,* México: UNAM-IIA - Plaza y Valdés Editores, pp. 25-46.

RIVERA, Diego,

1989 "Verdadera, actual y única expresión pictórica del pueblo mexicano" *in*: Irene VÁZQUEZ VALLE (comp.), *La cultura popular vista por las élites (Antología de artículos publicados entre 1920 y 1952)*, México: UNAM, pp. 481-484.

ROJAS GONZÁLEZ, Francisco,

1994 *El Diosero*, México: Ed. FCE.

SÁNCHEZ LARA, Rosa María,

1990 *Los retablos populares. Exvotos pintados.* México: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas.

SUZAN MORALES, Adelina,

2008 *Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Ver. Un municipio en el bosque de niebla*, tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, México: ENAH.

2009 "Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Veracruz", *in*: Johanna BRODA (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México: ENAH-INAH, pp. 119-128.

2013 "El Dueño del Monte: una manifestación de la religiosidad popular", *in*: Ramiro Alfonso GÓMEZ ARZAPALO DORANTES (coord.), *Los divinos entre los humanos*, México: Artificio Editores, pp. 157- 172.

Cristos hermanos: el Señor de las Peñas y el Señor de Huayapam. Circuito de visita en los Valles Centrales de Oaxaca [*]

Ana Laura Vázquez Martínez[†]
Posgrado en Estudios Mesoamericanos, UNAM

ABSTRACT: *Este artículo presenta el análisis de dos santuarios y el culto a la imagen de Cristo —el Señor de Huayapam y el Señor de las Peñas— y la conformación de un circuito de visita y peregrinaje durante la Cuaresma en los Valles Centrales de Oaxaca. En la primera parte se explica la importancia de las peregrinaciones durante esta época del año y su significado. Después, con base en los datos etnográficos, se proponen nuevos elementos para entender la dinámica local y así ampliar el concepto de santuario. Finalmente, se abordan ambos estudios de caso, mencionando de manera breve parte de su historia, la importancia de la tradición*

[*] Este artículo fue resultado de la ponencia presentada en la *Quinta reunión plenaria del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante"* bajo la temática *Religiosidad Popular: poder, resistencia, e identidad* el 15 de marzo del 2017 en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Agradezco la confianza al Dr. Ramiro Gómez Arzapalo y a la Dra. Alicia Juárez Becerril por permitirme participar.

[†] Actualmente estudiante de Doctorado en el Posgrado en Estudios Mesoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); Maestra en Historia Internacional por el Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE) y Licenciada en Etnohistoria por la ENAH. Contacto: lauravazquezmartinez@hotmail.com.

oral, el uso del paisaje (aparición de la imagen y los pedimentos) y las relaciones de parentesco que guardan ambos Cristos.[1]

PALABRAS CLAVE: *Santuarios oaxaqueños, lazos de parentesco, Cuaresma, ruta de visita y peregrinaje, pedimentos, paisaje ritual, culto a la imagen de Cristo.*

A MANERA DE INTRODUCCIÓN

En México hay determinados santuarios o lugares sagrados que se distinguen por sus visitas durante todo el año. En ellos se manifiestan numerosas festividades populares, costumbres y liturgias tanto a nivel local como regional.[2] Estos lugares de devoción religiosa han establecido rutas de peregrinación (antiguas y otras más se han ido estableciendo) que se conectan a la vez con distintas rutas de comercio.[3] Esta última vertiente analiza el sentido utilitario del santuario como "complejos turísticos" o "supermercados de lo religioso".[4] No se puede negar que los santuarios despliegan un comercio incipiente donde hay intercambio de productos y se establecen relaciones sociales. No obstante, los santuarios expresan mayores complejidades, ya que las prácticas culturales que se llevan a cabo pueden ser analizadas desde diversas perspectivas.

En Oaxaca, Alicia Barabas[5] ha propuesto una tipología de santuarios con advocaciones marianas donde analiza, además del mito de

---

[1] Los resultados que presento a continuación son parte del estudio que realizo para el Posgrado en Estudios Mesoamericanos, UNAM, el cual lleva por título *Santuarios y Cristos aparecidos en los Valles Centrales de Oaxaca. Circuito de visita y peregrinaje entre Etla, Huayapam, Ciudad Centro y Tlacolula*. Dicha investigación es dirigida por la Dra. Johanna Broda dentro del "Seminario Organización Social y Cosmovisiones Prehispánicas".

[2] HENESTROSA, *La ruta de los Santuarios en México,* p. 1.

[3] Afortunadamente existen varios trabajos que han analizado desde otro enfoque al santuario y su relación con el comercio (por ejemplo las ferias). Un trabajo clásico es la aportación de Bonfil Batalla en el estado de Morelos: BONFIL BATALLA, "Introducción al ciclo de ferias de Cuaresma en la región de Cuautla, Morelos, México". Para el caso de Oaxaca, por mencionar sólo dos trabajos: MALINOWSKI y DE LA FUENTE, *La economía de un sistema de mercados en México* y DISKIN Y COOK, *Mercados de Oaxaca*.

[4] *Vid*. DÍEZ, "La significación de los santuarios", p. 269.

[5] BARABAS, "Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca", pp. 225-258.

aparición de la imagen, la importancia de las rutas de comercio, por ejemplo, con los Cristos negros. Asímismo, expresa que existen pocos estudios etnográficos sobre los Cristos y su relación con el ciclo cuaresmal en Oaxaca, por lo que es necesario ahondar en esta problemática para conocer las relaciones sociales que existen, más allá de las rutas comerciales y las rutas de peregrinaje. Ella misma afirma que existe otro tipo de santuarios con importancia regional dedicados al culto de Cristo de color moreno. Entre éstos, destaca los señores de Teozacoalco y Yanhuitlán en la mixteca alta. Además "hay tres Cristos morenos relacionados entre sí, a quienes se les pide por lluvias y dones, que son el Señor del Rayo, el Señor de Huayapam y el Señor de las Peñas de Etla",[6] esto en los Valles Centrales.

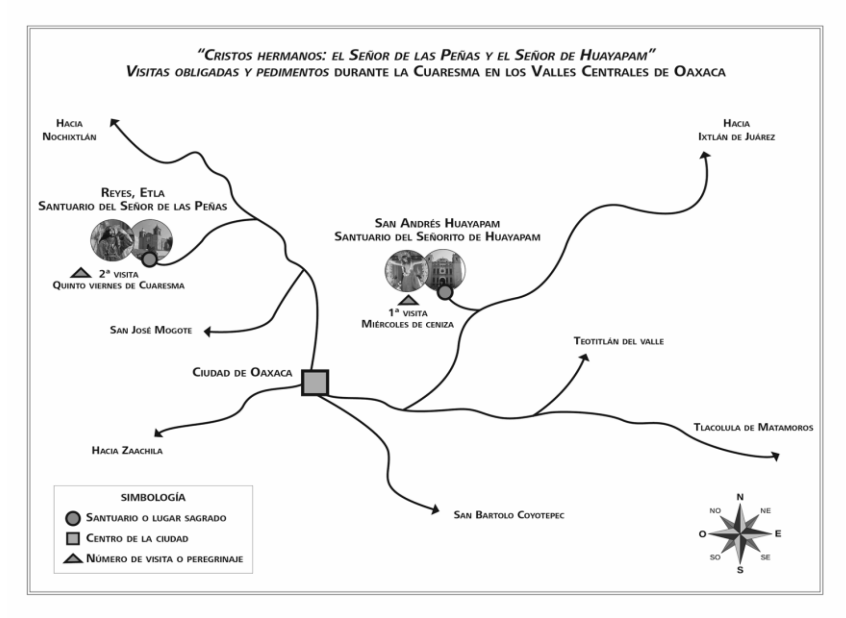
El estudio de la religiosidad popular, partiendo del análisis de las festividades, es certero; sin embargo, se ha hecho necesario incluir otros elementos que hemos recabado a partir de los datos en campo, como el estudio del paisaje y su representación simbólica por medio de los mitos aparicionistas, la apropiación territorial y los pedimentos que hacen los personas al llegar al santuario. A esto se suma los atributos que asignan los peregrinos a la imagen y las relaciones parentales que establecen entre sí los propios Cristos, lo cual deriva en particulares circuitos de visita y peregrinaje tanto a nivel local como estatal. Estos elementos ofrecen nuevos matices para reconceptualizar el término *santuario* y el de *religiosidad popular*.

De este modo, al iniciar la cuaresma en Oaxaca, son propias las festividades, procesiones y peregrinaciones de distintas comunidades a los santuarios para visitar determinados Cristos y agradecer por medio de pedimentos los favores que otorgó durante el año. En estos cultos locales, dinámicas populares y rutas de peregrinaje es donde se sitúa el objetivo del presente artículo. Dicho de otro modo, en los Valles Centrales existen cuatro santuarios con advocaciones cristológicas que conforman un circuito de visita y peregrinaje durante la cuaresma y el mes de octubre.[7] En esta ocasión sólo se hará énfasis en dos santuarios: el de San Andrés Huayapam, que se visi-

[6] *Ibid*., p. 228.

[7] *Vide supra* nota 3.

ta el miércoles de Ceniza, y el de Reyes, Etla, cuya festividad es el quinto viernes de Cuaresma.



MAPA ELABORADO POR ANA L. VÁZQUEZ MARTÍNEZ, ABRIL 2017.

LA CUARESMA Y LA FIGURA DE CRISTO

Las imágenes de los Cristos representan:

[…] una de las figuras más importantes de la religión popular: son considerados, en las jerarquías indígenas, de entre los santos de los más importantes. Se conciben generalmente como seres vivos, que se comportan como los humanos: se enojan, están contentos, comen, descansan, trabajan, tienen relaciones de parentesco con otras entidades – santos, cristos, vírgenes— son ambivalentes, es decir, protectores y benevolentes, pero también caprichosos, pues castigan y hacen daño. Por lo general, son los creadores de cuanto hay: la tierra, los astros, los animales y los humanos. Tienen la capacidad de convertirse y desdoblarse en otros seres; son los ancestros y protectores de los pueblos, los dadores del sustento, la salud y el trabajo. Controlan el clima, propician la fertilidad de la tierra y, con ello, el buen desarrollo de la agricultura. Por otro, lado son símbolos fundamentales de los territorios y referentes centrales de la construcción y reproducción de la identidad colectiva. Su culto y las actividades relacionadas con éste, como

las procesiones y las peregrinaciones constituyen dispositivos privilegiados para la aproximación simbólica del territorio. Alrededor de los santuarios dedicados a ellos se conforman regiones devocionales, cuya extensión suele rebasar los límites administrativos de los estados y llegar incluso a otros países.[8]

Los Cristos como imágenes religiosas tienen su propia historia, la cual se construye y legitima con base en los relatos fundacionales de cada comunidad y a sus necesidades más inmediatas. De acuerdo con Alicia Juárez y Ramiro Gómez, la imagen de Cristo y su jerarquía es relativa frente a otras imágenes religiosas (vírgenes, santos, ángeles, arcángeles), ya que cada culto posee diferentes características. En algunos casos, para el área oaxaqueña, la imagen de Cristo y su relación con otros Cristos, con santos o vírgenes, establece relaciones de jerarquía, se complementan y se llegan a establecer relaciones de parentesco como veremos más adelante. La pregunta que plantean y compartimos es: "¿cómo ha sido asumido este personaje sagrado en la intimidad de los cultos locales?"[9] Por ello la necesidad y pertinencia de los estudios etnográficos.

Federico Navarrete,[10] corrobora que la imagen y el culto a los Cristos ha generado diversas modalidades de la religiosidad popular mesoamericana. Los Cristos, a diferencia de los estudios sobre el culto mariano, han recibido poca atención. Es necesario saber si estas imágenes además de establecer rutas comerciales, han trazado puntos estratégicos de comunicación. Estos "entrecruces culturales" —como él los llama— proporcionan pistas para saber acerca de la historia de su devoción y del territorio, lo cual pocas veces es abordado. La devoción a un Cristo, por tanto, no se limita por cuestiones territoriales o políticas, ya que están de por medio complejas prácticas simbólicas. El autor propone entender estos puntos de encuentro como "puntos radiales del culto".[11]

---

[8] GÁMEZ, "Presentación", p. 8.

[9] JUÁREZ Y GÓMEZ, *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, p. 31.

[10] NAVARRETE, "Introducción", p. 15.

[11] *Ibid.*, p. 15.

¿Qué pasa con Oaxaca y el culto a los Cristos durante la Cuaresma? El carnaval antecede los cuarenta días de Pascua y la Semana Mayor; representa una celebración grotesca y burlesca que permite transgredir el poder político y religioso. Todo es permitido y no se recibirá castigo alguno. Durante este periodo hay bailes y fiestas.[12] Después de este periodo se entra en una etapa de perdón, súplica y reflexión. La palabra carnaval se razonó "en función de la idea cristiana de la llegada del ayuno y de la entrada de la Cuaresma".[13]

Dentro del calendario litúrgico[14] se encuentran la Cuaresma y Semana Santa. La primera empieza el Miércoles de Ceniza y concluye la tarde del Jueves Santo. A la última semana de la Cuaresma se le denomina Semana Santa, haciendo alusión a la pasión y muerte de Cristo el día viernes; inicia el Domingo de Ramos y concluye el Domingo de Pascua.[15] La cuaresma —del latín *quadragesima,* cuadragésima— es un periodo de cuarenta días dedicados a la penitencia y a la preparación para la celebración litúrgica de la resurrección de Cristo, llamada Pascua.[16]

La Cuaresma no tiene una fecha fija; sin embargo, se relaciona con el inicio del ciclo agrícola y el tiempo de renovación de la tierra. Para calcular el inicio de este periodo, se basan en el sol y la luna. Se busca el primer sábado después de la primera luna llena de prima-

---

12 En el santuario de San Andrés Huayapam, el Miércoles de Ceniza representa un periodo de abstinencia, contrario al Carnaval. El Carnaval inicia desde noviembre hasta tres días antes del Miércoles de Ceniza. Este conjunto de tres días que preceden al Miércoles de Ceniza se le llama Carnestolenda o *antruejo.* Dos días antes, se bendicen unas palmas, las cuales sirvieron previamente para sus casas y ahuyentar los males. Un día antes, el padre de la comunidad convoca a una misa de Consumación. Esta significa el fin del Carnaval y el inicio de la Cuaresma. Al terminar la misa, son quemadas las palmas junto con unos papelitos blancos. En cada papel los integrantes de la comunidad escriben sus pecados.

13 CARO, *Carnaval. Análisis histórico cultural,* p. 33.

14 Calendario litúrgico significa los periodos que celebran el ministerio de Cristo a lo largo del año. Hay dos ciclos: el de Navidad, que comprende el adviento, el tiempo de Navidad y el tiempo de Epifanía; y el ciclo pascual, con la Cuaresma, la Semana Santa, el tiempo Pascual y el tiempo de Pentecostés o adviento. *Apud* MARTÍNEZ, *Diccionario de Historia Moderna de España. I. La Iglesia,* p. 69.

15 *Ibid.,* 104.

16 BROSSE Y ROUILLARD, *Diccionario del Cristianismo,* p. 208.

vera y se cuentan cuarenta días atrás —sin los domingos.[17] Los cuarenta días significan, a grandes rasgos, los días de ayuno a pan y agua que pasó Jesús en el desierto. De este lapso de cuarenta unidades deriva, no sólo el nombre de cuaresma, sino la designación de la preparación del hombre para recibir el beneficio de Dios. Esto se traduce históricamente de la siguiente forma:

> …a los cuarenta años por el pueblo de Dios en el desierto antes de su entrada en la tierra prometida; ayuno y oración, que es el caso de Moisés, que ayunó cuarenta días en el Sinaí antes de recibir la ley, y el de Elías que caminó cuarenta días por el desierto para encontrarse con Dios en el Horeb. Estos tiempos de oración y de ayuno son también aquellos en que Dios habla al corazón.[18]

Durante la Cuaresma[19], se recuerda la penitencia pública por medio de la oración, la limosna, el ayuno e incluso la abstinencia carnal. La época cuaresmal ha sido reinterpretada de distintas maneras por diferentes culturas. Existen muchos estudios que se han ocupado de trazar históricamente el tema del carnaval, la cuaresma y la relación existente con las fiestas populares.[20]

Caro Baroja describe la representación procesional que se realizaba durante la Cuaresma al cierre del carnaval en España, durante el siglo XVIII. El carnaval era representado por una persona o figura de cartón con un pescado en la boca; esto significa el destierro de lo carnal para cumplir con la abstinencia. La representación era acompañada de carros alegóricos y de colores llamativos, así como de todas las cofradías que cantaban y lloraban con un tono burlesco. En cambio, en la Cuaresma, había otra figura de cartón, la cual fin-

---

[17] AGUILAR, "Guía para Cuaresma y Semana Santa", p. 7.

[18] BROSSE Y ROUILLARD, *Diccionario del Cristianismo,* p. 208.

[19] *Vid*. BERGAMINI, "Cuaresma", pp. 497-501; MARTIMORT, *La Iglesia en oración,* pp. 764-777.

[20] Además del trabajo de Caro, tenemos los de: BAJTIN, *Cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rebelais*; BURKE, *La cultura popular en la Europa Moderna*; MUIR, *Fiesta y rito en la Europa Moderna,* 2001; CALLEJO, *Fiestas sagradas. Sus orígenes, ritos y significado que perviven en la tradición de pueblos*; DEL BARRIO, *Fiestas y ritos tradicionales*; QUIROZ, *El Carnaval en México. Abanico de culturas*.

gía estar vieja y con siete piernas que significaban las semanas de ayuno obligatorio y los siete pecados capitales.

La cuaresma era el luto y el triunfo de la penitencia; ella desfilaba atrás del cortejo del carnaval. Al llegar al cementerio, se quemaba la figura de cartón con el pescado y, al mismo tiempo, se coronaba a la figura que fungía como la cuaresma; se le colocaba un cetro de espinas y una capa negra para conducirla a la plaza mayor donde se daba por terminado el periodo de diversión. Al transcurso de cada semana, se le cortaba a la figura una pierna, lo cual se repetía hasta terminar con las siete.[21]

Este periodo, en tradiciones mesoamericanas, de acuerdo con Johanna Broda, se relaciona con el inicio del ciclo agrícola y el tiempo de renovación de la tierra. Si bien gira alrededor de las fiestas patronales que se celebran en los santuarios de los pueblos, esto se ve mejor representado en una serie de rituales que se realizan en el paisaje que rodea a las comunidades,[22] donde se pide por una buena cosecha, el cuidado del rebaño, la bendición de semillas y por lluvias en los tiempos de sequía. Por su parte, Lourdes Báez en sus trabajos de la Sierra Norte de Puebla, afirma y explica que "el Miércoles de Ceniza marca el inicio del periodo, mientras la Cuaresma anuncia la muerte y resurrección de Jesús. Así, se reordena el mundo simbólicamente y en estos tiempos de fiesta, se dedican a ofrendar la tierra y pedir a sus divinidades, ahuyentar a los animales y propiciar lluvias".[23]

En este orden de ideas, las autoras Aline Hémond y Marina Goloubinoff, registran para la zona de Guerrero que durante "los meses de febrero y marzo hay pocas actividades agrícolas, por lo que las peregrinaciones en cuaresma son más que importantes, ya que hay una renovación y equilibrio de las relaciones comunitarias para promover los intercambios colectivos, comerciales y de com-

[21] CARO, *Carnaval. Análisis histórico cultural,* p. 136.

[22] BRODA, "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual", p. 61.

[23] BAEZ, "Ciclo estacional y ritualidad entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla", pp. 94-95.

padrazgo"[24]. En la zona de Oaxaca, particularmente en los valles centrales, se establecen importantes circuitos de visita y peregrinaje a santuarios donde se solemniza la pasión e imagen de Cristo durante seis viernes para equilibrar el orden social, comercial, parental y simbólico.

La llegada de los peregrinos a estos lugares representa la resurrección de Cristo, pero más allá de la adhesión al discurso católico, se medita y se espera la *renovación de la vegetación*[25] y abundantes lluvias para lograr una buena cosecha y, por consiguiente, pedir por trabajo y salud. Los santuarios se tornan en espacios sagrados mucho más complejos, los cuales no se pueden definir sólo por el nivel de convocatoria, por su ubicación geográfica o por el número de peregrinaciones que arriban anualmente. Además de ser lugares que legitiman un lugar determinado y que son fundados por elección divina donde se llevan a cabo determinados rituales, los santuarios son parte de un paisaje ritual, por la apropiación del entorno natural (montañas, cuevas, ríos, mogotes) y tiene como función orientar las actividades sociales y religiosas en un tiempo y espacio determinado, como parte del ciclo anual de fiestas.[26]

En Oaxaca, por lo tanto, este mismo ciclo de renovación está presente. Las celebraciones que acontecen estos días refieren también a un tema mucho más complejo, que es el fenómeno del aparicionismo, el cual ha sido abordado ampliamente por Alicia Barabas.[27] La razón de las celebraciones, fiestas y peregrinaciones de los seis viernes cuaresmales deviene de la idea de que Cristo murió crucificado ese día de la semana. Por ello, los viernes en Oaxaca se estructuran bajo el ideal de recordar el martirio que vivió Jesús antes de la muerte. Cada comunidad se funda y funciona bajo esta lógica. Dicho de otra manera, la apropiación territorial de cada comunidad se da en fun-

---

[24] Hémond y Goloubinoff, "El Vía Crucis del agua. Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero".

[25] *Id*.

[26] Broda, "Estudios sobre la observación de la naturaleza en el México prehispánico: un enfoque interdisciplinario", pp. 79-80.

[27] Barabas, *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*; Barabas, "El aparicionismo en América Latina: Religión, territorio e identidad"; Barabas, *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*.

ción de mitos aparicionistas que narran cómo Jesús eligió caminar en sus comunidades.

El lugar donde aparecieron las imágenes es importante, ya que son elementos de la naturaleza que conforman un paisaje ritual: cuevas, ríos, peñascos, mogotes, etc. Estos elementos reiteran la importancia del agua y los lugares como espacios curativos, ya que durante su manifestación han dejado como muestra de su paso pies, rodillas, manos o rostros en piedras y/o cuevas. De ahí que en la región de los Valles Centrales sobresalgan estos dos santuarios: el del San Andrés Huayapam, que abre el periodo litúrgico el día Miércoles de Ceniza, y el santuario del Señor de las Peñas, que se visita el día quinto viernes de Cuaresma. Ambos representan puntos de encuentro no sólo a nivel local entre las comunidades de los valles sino con otras regiones de Oaxaca, sobre todo con las regiones de la Mixteca Alta y la Sierra Norte. La llegada de los peregrinos a ambos santuarios reviste un simbolismo más allá de la adhesión al discurso católico de la resurrección de Cristo; se pide y se espera por la *renovación de la vegetación*[28], de la tierra y por abundantes lluvias para lograr una buena cosecha. Otra de las peticiones por lo cual se visita a estos Cristos es para la sanación de enfermedades y por trabajo, es decir, la provisión de los mantenimientos.

EL SANTUARIO: INTENTO DE CARACTERIZACIÓN A PARTIR DE LOS DATOS ETNOGRÁFICOS

Para ilustrar lo que hemos mencionado hasta el momento pasaremos a los casos concretos, no sin antes plantear algunos elementos que son necesarios contemplar para entender la dinámica de estos santuarios, información que ha sido recopilada durante el trabajo de campo. Los santuarios se tornan en espacios sagrados mucho más complejos, los cuales no se pueden definir sólo por el nivel de convocatoria, por su ubicación geográfica o por el número de peregrinaciones. Además de ser lugares que legitiman un espacio determinado y que son fundados por elección divina, en los santuarios también se llevan a cabo determinados rituales para actualizar el

[28] HÉMOND Y GOLOUBINOFF, "El Vía Crucis del agua. Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero".

mito de origen. Estos lugares constituyen un paisaje ritual por la apropiación de un entorno natural y tienen como función orientar las actividades sociales y religiosas.[29]

Son diversos los estudios que se han encaminado a explicar, describir y plantear diversas tipologías para la comprensión de los espacios sagrados o santuarios religiosos y su función dentro de las comunidades. La mayoría de estas investigaciones han derivado de disciplinas como la antropología, la geografía, la arqueología y la historia. Muchas de estas propuestas han mapeado los distintos niveles etnográficos e históricos sobre el uso del territorio.[30] A grandes rasgos, estos espacios representan una puerta que permiten la comunicación con lo divino. La forma en que se vuelven sagrados es por elección, lo cual toma diversas formas según su naturaleza: un templo, un altar o un lugar natural, el cual se rige por un tiempo mítico que está delimitado por símbolos y/o objetos sagrados y por un mito o leyenda que justifica su elección.[31]

A. Rajsbaum[32] y A. Barabas[33] explican que el tiempo mítico que rige a un santuario deriva, entonces, de nociones cosmológicas, las cuales son renovadas y reactualizadas por medio del rito, las ofrendas y las festividades, es decir, las relaciones de reciprocidad que establecen los humanos con el espacio sacro. El "pedir y el dar" es la estructura simbólica fundamental. Las personas son la multiplicidad de comunidades vueltos peregrinos. De acuerdo con su nivel

---

[29] BRODA, "Estudios sobre la observación de la naturaleza en el México prehispánico: un enfoque interdisciplinario", pp. 79-80.

[30] Ver los estudios de BARABAS, *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*; BARABAS, *Dones, Dueños y Santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*; BARABAS, "Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca"; BARABAS, "El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México"; BRODA, "Lenguaje visual del paisaje ritual de la Cuenca de México"; BRODA y BÁEZ-JORGE, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México;* BRODA Y GOOD, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas;* GIMÉNEZ, "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural"; Rodríguez, *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones en Chalma.*

[31] ELIADE, *Tratado de Historia de las Religiones,* pp. 25-38.

[32] RAJSBAUM, "Lugares y objetos sagrados", pp. 66-73.

[33] BARABAS, *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México,* México 2003, pp. 69-112.

de convocatoria, a los santuarios se les clasifica en locales, regionales, estatales o nacionales, entretejiendo una región devocional, lo cual también representa un importante orden en cuanto a lo económico y político, puesto que está en juego la defensa y apropiación de un territorio y la riqueza que contiene.

La elección sacra de un espacio delimita, entonces, una comunidad, su historia, su memoria y las prácticas simbólicas que se resacralizan en días de fiesta. A esto se suma otra característica importante que es propia de los santuarios en cuaresma en el área oaxaqueña: los hechos religiosos quedan plasmados en la naturaleza a manera de objetos sagrados, es decir, "el milagro" que la gente palpa, ve y venera, y por el cual mueve cientos de peregrinos.

A pesar de las características que hemos mencionado, la realidad etnográfica en nuestra área de estudio muestra otras particularidades para repensar el concepto de santuario y sus alcances. Dicho de otra manera, los dos santuarios que son visitados el miércoles de Ceniza y el quinto Viernes de Cuaresma en los Valles Centrales comparten las características generales de los santuarios que hemos mencionado. No obstante, partiendo de los datos de campo, resaltan cinco peculiaridades del porqué los peregrinos visitan estos lugares, elementos que se suman a la caracterización del significado de santuario:

1. La aparición de la imagen de Cristo y relación con el paisaje. Donde tuvo lugar la aparición (mogotes y un río) hay una apropiación territorial; pero, además, el paisaje se torna curativo. Los elementos como el agua y los mogotes (piedras) son parte de una curación terapéutica. El paisaje natural se vuelve un paisaje ritual. El agua y los mogotes son elementos claves de la naturaleza.
2. Los atributos (poderes) que confieren los peregrinos a la imagen de Cristo y los favores que concede el Cristo al peregrino son motivo de visita. Como se describe con mayor detenimiento más adelante, el Señor de Huayapam concede el poder de la abundancia del agua en los pozos y cementeras. El Señor de las Peñas, además de conceder poderes curativos, también se le pide por agua (río), salud y trabajo.

3. De las dos anteriores se derivan determinados *pedimentos* —acciones rituales/ofrendas puestas en el paisaje—. Ambos santuarios se caracterizan por hacer pedimentos relacionados con el agua, es decir, para intervenir y pedir por un buen ciclo agrícola. Acciones rituales para renovar la tierra y la no escasez de lluvia. También éstos simbolizan la salud, el bienestar de la familia, el trabajo, la prosperidad de un negocio; en general, el equilibrio de los mantenimientos.
4. El Señor de las Peñas y el Señor de Huayapam conforman un circuito de visita y peregrinaje que está en función de las necesidades básicas de los peregrinos. Este circuito se inicia entre los meses de febrero y marzo (miércoles de ceniza y quinto viernes de Cuaresma) y culmina en el mes de octubre, como se ha mencionado anteriormente, con la visita a la imagen del Señor del Rayo y el Señor de Tlacolula. La cuaresma es un tiempo clave donde escasea la cosecha e inician las peregrinaciones a estos santuarios que están relacionados con el agua.
5. La visita a los santuarios también se determina por la relación de parentesco que existe entre ambos Cristos. De acuerdo con la tradición oral y las entrevistas recabadas, los Cristos son hermanos. Esta relación de parentesco es otro de los motivos para que los peregrinos visiten ambos santuarios de forma obligada; así los pedimentos se refuerzan y complementan. Dicho de otro modo, para hacer efectiva la petición de salud o petición de lluvias hay que visitar a ambas imágenes.

CIRCUITO DE VISITA: EL SEÑOR DE LAS PEÑAS Y EL SEÑOR DE HUAYAPAM

Relaciones de parentesco y pedimentos

Avancemos con el primer caso. El santuario de Huayapam se ubica en la comunidad de San Andrés Huayapam, aproximadamente a 30 minutos de la capital de Oaxaca. Huayapam significa "sobre el mar". Desde la época prehispánica y colonial es una de los principales lugares y por tanto fuente de agua que ha abastecido la capital,

ya que se alimenta del Río Atoyac. Su entorno geográfico se conforma por una cadena de altos valles y dos presas de agua: El Estudiante y La Azucena.[34]

En las *Relaciones Geográficas de Antequera* (1581) se describe como un lugar donde corre una gran garganta de agua de norte a sur.[35] Más adelante se menciona que este río nace en la sierra y pasa junto al pueblo, el cual nunca se seca. Los naturales son muy "aprovechados" y sacan el agua para beber y regar sus sementeras de trigo, maíz y frijol.[36] En 1674, Francisco Burgoa en su obra *Geográfica Descripción,* refiere a Huayapam como un lugar donde nunca hace falta el agua y siempre es primavera, el "río que riega sus márgenes, se sangra el agua por tarjeta, así para el convento como para el pueblo".[37]





IGLESIA DE SAN ANDRÉS HUAYAPAM Y PRESA LA AZUCENA. FOTOGRAFÍAS DE LA AUTORA, FEBRERO 2016

Sobre la historia del Cristo, el fraile dominico de Huayapam, describía que los naturales ya eran para entonces muy devotos a un Cristo Crucificado muy milagroso, el cual apareció cuando se vestía el cura de almas en la sacristía, y de repente vio una "gotera disimu-

[34] GRACIDA, "Huayapam", 1883.

[35] "Relación de Cuilapa", pp. 177-182.

[36] *Ibid*., pp. 180-181.

[37] BURGOA, "De la Casa y Doctrina de Talistaca", *in*: *La Geográfica Descripción de la parte septentrional, del Polo Ártico de la América,* pp. 248-249

lada" en la pared donde escurría una gota de agua. Acto posterior se derribó el muro y se vislumbró la imagen con un resplandor y colorido extraordinario. La imagen no paraba de sudar de pies a cabeza. Los milagros fueron diversos: curaba a la gente de enfermedades, asistían a pedirle los afligidos y los lisiados. Los naturales se resistieron en acatar la orden del Obispo: llevar al Cristo a la Ciudad de Oaxaca, por lo que edificaron al costado de la iglesia una capilla para su veneración por medio de novenas y rogativas.[38]

Los datos que se mencionan en las fuentes son muy valiosos, ya que en la actualidad coinciden con la tradición oral de la comunidad. Se dice que el Cristo apareció en la parte trasera de la iglesia, específicamente cerca de una piedra a lado del río que atraviesa el poblado. La aparición del Cristo trajo como consecuencia la abundancia del agua y el líquido se tornó curativo.

Aunque el santo patrón de la comunidad es San Andrés Apóstol, la fiesta principal se lleva a cabo el Miércoles de Ceniza dedicada a la aparición del Cristo, llamado también Señorito de Huayapam. La festividad dura cerca de doce días, pero día el más importante es el Miércoles de Ceniza. Al santuario acuden peregrinos principalmente de los Valles Centrales pero también se hemos registrado rutas de peregrinaje de la Sierra Sur, la Mixteca Alta y la Sierra Norte.

Los peregrinos, después de visitar la imagen en la iglesia, "piden permiso para bajar al pocito" donde apareció el Cristo. Ahí se acercan al pozo que está a un lado del río, con ánforas y botellas. Los policías comunitarios son los encargados de llenar los envases y repartir el agua. La circulación del agua es muy importante, ya que ésta es llevada a sus comunidades para regarla en sus sembradíos y ahuyentar la sequía, bendecir sus semillas y, en caso de que tengan pozos en sus hogares o piensen hacer uno, se vacía el agua para nunca haga falta. Posteriormente, se dirigen al río (el cual, en esas fechas, está seco) y realizan su pedimento. Éste consiste en hacer maquetas (ofrendas) en miniatura con piedras y carrizos, representando pozos de agua y sus milpas. El paisaje y la aparición del Cristo en el agua son importantes, ya que la gente la toma para curar

---

[38] *Ibid.*, pp. 248-249.

enfermedades y calmar dolencias, el paisaje se torna curativo y terapéutico, es un paisaje ritual.





CRISTO DE HUAYAPAM Y EL POZO QUE SE ENCUENTRA DETRÁS DE LA IGLESIA DONDE SE TOMA AGUA PARA LLEVAR A SUS COMUNIDADES. FOTOGRAFÍAS DE LA AUTORA, FEBRERO 2016.





RÍO QUE ATRAVIESA LA COMUNIDAD. FOTOGRAFÍAS DE LA AUTORA, FEBRERO 2016-2017.



Detalle de un exvoto que muestra el lugar donde apareció el Cristo de Huayapam. Fotografía de la autora

El testimonio de una peregrina explica el significado del agua y el pozo en el santuario de Huayapam:

> Lo que tiene el pozo es agua bendita y la gente se lleva el agua para sus pozos. El agua de este pozo nunca se acaba. Y por eso es que ahí donde está el río es el Pedimento, porque la gente hace sus pozos para venir por agua. Los que no tienen pozo y van hacerlo, vienen por agua para llevarse.[39]

Un testimonio de una peregrina de la Sierra Norte de Oaxaca explicar las diferentes peticiones que se le hace al Cristo:

> Antes había pura yerba y había muchos cafetales. En la hierba nos caldeábamos los pies; ahí los metíamos en el arroyo. Juntábamos piedrecitas para pedir el dinero, porque era el pedimento. Pedíamos nuestro solar. Nuestras casitas las hacíamos de puros palitos que juntábamos ahí en el arroyo, y poníamos los surcos para pedir un terrenito. Pero cada año, ésa era nuestra devoción de pedirle al Señor nuestro solarcito, nuestras casas, de palitos, como ya le digo, y para tener dinero juntábamos piedrecitas. Poníamos las piedrecitas ahí donde apareció el Señor. Y, gracias a él, tengo mi casita ahora, y estoy bien.[40]

---

[39] Peregrina de Tlacolula de Matamoros, 2016. Entrevista realizada por la autora.

[40] Peregrina de la Sierra Norte, 2016. Entrevista realizada por la autora.





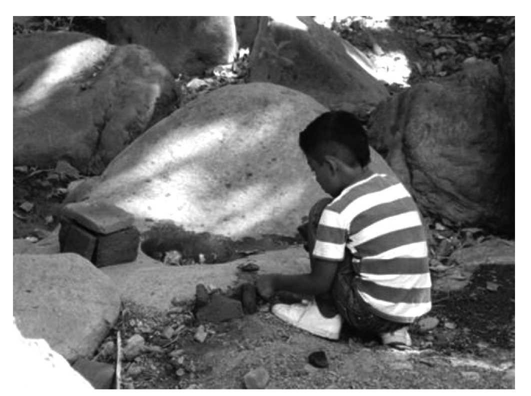
Exvoto del Señor de Huayapam. Circulación del agua en ánforas y botellas. Fotografías por la autora, febrero, 2016-2017





Pedimentos: representaciones de pozos de agua para que no haga falta el vital líquido. Fotografías por la autora, febrero, 2016-2017

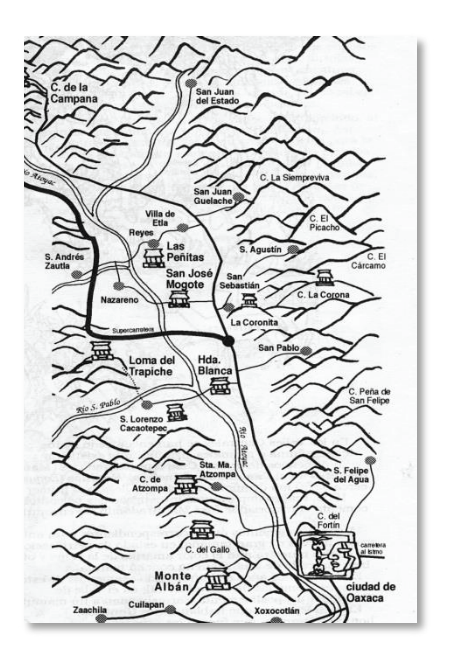
Muy similar al anterior es nuestro segundo caso de estudio: el santuario del Señor de las Peñas. Éste se ubica en los valles de Villa de Etla, antiguo lugar zapoteco donde se llevaban a cabo importantes actividades agrícolas. Los dominicos, con el proceso de evangelización, construyeron templos encima de antiguos lugares de culto. Cerca de la cabecera de Villa de Etla, en la comunidad de Reyes, de acuerdo con los testimonios parroquiales, los indios seguían rindiendo culto a sus dioses a pocos kilómetros. Describían a la provincia como "apestada de idolatrías, supersticiones y maleficios, donde asistían brujos y curanderos, por lo cual se encargaba una mayor vigilancia. De lo contrario a los indios necios y sin alma se les acusaría por el crimen de idolatría y de castigo recibirían "6 azotes benignos en caso de reincidencia de sus viejas costumbres y ritos a los alrededores"; en caso extremo, se les permitía a los frailes confiscar sus bienes.[41]


Niño haciendo su pedimento. Fotografía por la autora, febrero 2016

Esto alertó a los dominicos y se dispusieron reforzar el culto católico en aquellos lugares. Así surgió el mito de la aparición del Señor de Las Peñitas. De acuerdo con la tradición oral se dice que unos indios que regresaban de su jornada de trabajo, caminaban para llegar a sus solares y cerca de los mogotes hallaron la imagen de Jesús, su pisada y una rodilla grabadas en las piedras. Presurosos, fueron a dar parte a los dominicos del hallazgo, y por disposición eclesiástica la imagen fue trasladada al exconvento y se instauró la festividad el quinto viernes de Cuaresma. La popularidad del Cristo fue en ascenso, y para 1776, ya contaba con tres cofradías. En cuanto a las mayordomías y

41 ARCHIVO PARROQUIAL DE VILLA DE ETLA, Libro 1 de Cordilleras de 1776 a 1804, carta 29, foja 90.

gastos de los cofrades, se empiezan a registrar en el Archivo Municipal a partir del año 1800 y hasta 1994.





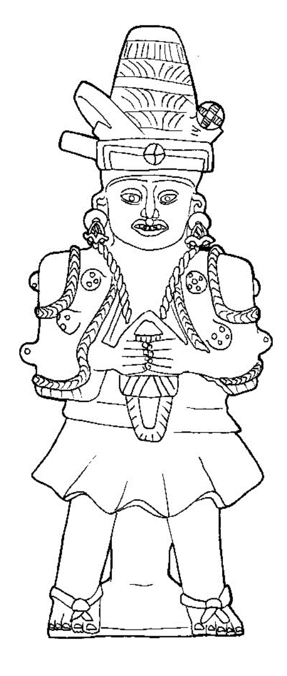


Fig. 1: Ubicación de la zona de Reyes, Etla. Mapa de Gómez, *Las ciudades de los Binigulaza. Loohvana. El Valle de Etla,* pp. 11, 26-27.

Fig. 2: Dios del Moño con Tocado. Deidad relacionada con actividades agrícolas. Figura encontrada en Reyes, Etla, Museo de Santo Domingo, Oaxaca (Foto: la autora, 2016).

Fig. 3: Dibujo del Dios Moño con Tocado, tomada de: http://research.famsi.org/spanish/zapotec/zapotec_list_es.php?search=xoo (fecha de consulta 2014)

El año de 1863, se describe en los libros parroquiales que el Valle de Etla sufría una fuerte hambruna, consecuencia de una sequía que azotó los campos de cultivo, viéndose secos y sin rastro de lluvia. Ante esto, la población vistió la imagen con sus mejores galas, para salir en procesión y pedir que acabara con aquel mal tiempo.[42] En la actualidad, las peticiones son similares; se acude al santuario para realizar pedimentos relacionados con el ciclo agrícola y por la abundancia de agua.

Del mismo modo que en Huayapam, después de visitar la imagen original (en el exconvento de la cabecera), los peregrinos se dirigen alrededor de los mogotes donde apareció la imagen. Acto seguido, los peregrinos realizan sus pedimentos, representando las necesidades más básicas: que no falte maíz, o una casa, con su establo y muchos animales. Asimismo, ofrendas de maíz dedicadas al Cristo. Respecto al paisaje donde apareció el Cristo, los peregrinos "caldean" sus pies para curar cualquier dolencia y se libren de enfermedades.



Iglesia de Las Peñitas en Reyes Etla. (Foto de la autora, 2012)

---

42 FONDO ARCHIVO CASTAÑEDA EN LA BIBLIOTECA DE SAN PABLO, "Programa de la traslación de la milagrosa imagen del Señor de las Peñas a esta capital y de las demás funciones religiosas que con este motivo se han de verificar", 10 de octubre de 1853, 1 f., caja 404/c18, Impreso firmado por Francisco María Cházari, y Juan R. Ramírez de Aguilar.







Fiesta del Cristo el quinto viernes de Cuaresma.

(Foto por la autora, 2016)

Pedimentos para la buena cosecha, abundancia y maíz.
(Fotos por la autora 2014-2017).





Pedimentos para el cuidado de ganado y bendición de semillas.
Fotografías por la autora, 2014-2017



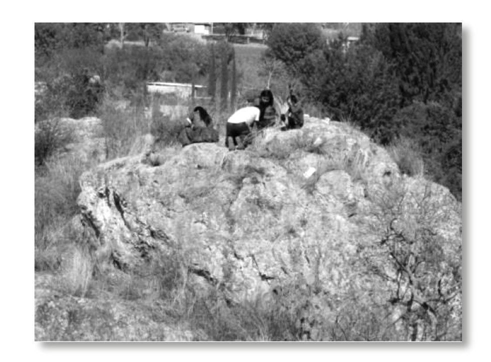


Pedimentos para que no falte el agua y no haya sequia (representación de pozos).
Fotografías por la autora, 2014-2017

Además de pedir por la abundancia de agua, los mogotes donde apareció el Cristo se vuelven curativos. Al igual que en el santuario de San Andrés Huayapam, se caldean los pies donde está la huella de su aparición, se curan enfermedades y se previenen dolencias, asímismo se evitan malos aires durante la ida al santuario o el regreso a sus comunidades:

[…] estamos limpiándonos los piecitos donde él los puso, donde están sus piecitos, es porque uno le tiene mucha fe, pues. Pues sí, nos ha concedido lo que queremos… Limpiarse con los ramitos o la hierba de pirul sirve para quitar las enfermedades, el aire malo que tenemos, la envidia, las cosas, eso funciona para quitarnos todo el dolor que tenemos en los pies, nos limpiamos para que todas las cosas malas se queden, para eso es.[43]

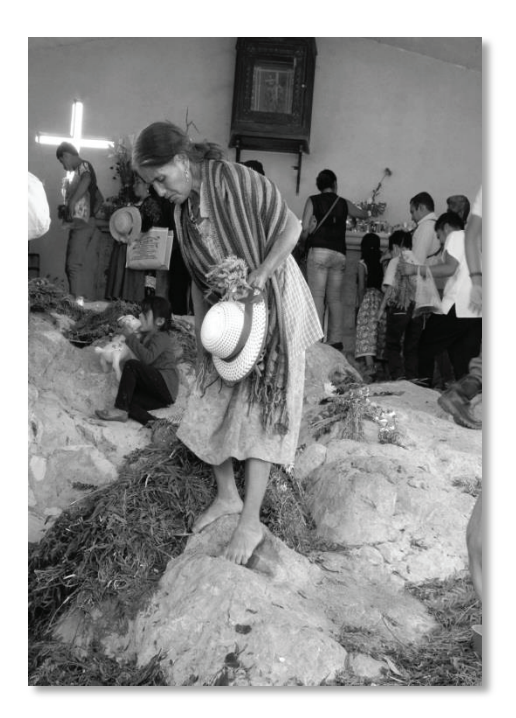




Peregrinos haciendo sus pedimentos en Reyes, Etla. Fotografías por la autora, 2017.

Recapitulando lo que hemos mencionado hasta el momento, la visita a estos dos santuarios durante la Cuaresma deriva no sólo de los atributos que asigna la gente a la imagen, sino de los milagros que concede la imagen a los peregrinos y de la relación que tiene la imagen con su paisaje. De esta forma, ambos santuarios no se delimitan sólo por ser marcadores étnicos o territoriales de sus comunidades, sino por ser espacios que permiten ciertas acciones rituales, como los *pedimentos,* para evocar la renovación de la tierra y pedir por abundantes lluvias e iniciar con éxito el ciclo agrícola, el cual da comienzo con las peregrinaciones a los santuarios durante estas fechas.

[43] Peregrina de Telixtlahuaca, 2016. Entrevista realizada por la autora.





Pedimento en familia. Caldeándose *los pies. Fotografías por la autora, abril 2017. Fotografías por la autora, abril 2017*

En nuestros ejemplos, la aparición del Cristo en paisajes naturales (los mogotes en el caso del Señor de las Peñas, y el río en San Andrés Huayapam) convierten al paisaje en un entorno ritual. Por otro lado, ambos santuarios ofrecen al peregrino una curación terapéutica: por medio del agua y por medio de las piedras.

RELACIONES DE PARENTESCO: CRISTOS HERMANOS

Las relaciones de parentesco que guardan el Señor de las Peñas y el Señor de Huayapam se constituye por la descripción de los elementos que hemos compartido: su relación con el paisaje y los atributos que asignan los peregrinos al Cristo. La relación de hermandad entre ambos evoca un paisaje ritual compartido, el cual es curativo, y su visita durante la Cuaresma es importante para el inicio de un buen ciclo agrícola.

A pesar de la diversidad de los Cristos que existen, hay muchos elementos comunes en las imágenes cristológicas en México; "quizá por ello los devotos hablan de tal Cristo como hermano de tal otro, sea por su semejanza fisonómica, su nomenclatura simi-

lar o la coincidencia de sus orígenes”.[44] La sanación de enfermedades, cuidar la cosecha de malos aires o del granizo, así como su ayuda durante la sequía con abundantes lluvias, hace que la gente los nombre como *Cristos hermanos;* por ello es importante visitar ambos santuarios durante la Cuaresma: porque se complementan y se refuerza la manda. Más aún, este circuito de visita y peregrinaje refuerza los lazos parentales, las redes comerciales y las redes religiosas entre las comunidades, entretejiendo una región devocional en los Valles Centrales de Oaxaca.

Ana María Velasco afirma que cuando la gente habla de hermandad o de algún tipo de parentesco entre los Cristos, se debe al mito de aparición: “hay Cristos que son hermanos porque se aparecieron en cuevas, como los Cristos de la región chinampaneca”,[45] con el Cerro de la Estrella, y el culto a dos Cristos: uno moreno y otro blanco. De acuerdo con su trabajo de campo, explica que estos Cristos aparecidos (Señor del Calvario y el Señor de la Cuevita) en una cueva, así como el Señor de Chalma y el de Sacromonte, son hermanos por el hecho de que aparecieron en lugares naturales, lo que significa, que la hermandad es determinada por el mito de aparición en el paisaje.

Angélica Gordillo[46] describe para la zona del Valle del Mezquital que la parentela de los Cristos es menos extensa para su área de estudio, aunque tienen hijos, abuelos y primos, pero no hay hermanos directos ni esposas. En el caso del los Valles Centrales de Oaxaca, la parentela de los Cristos es extensa, como en otras regiones de Oaxaca.

En definitiva, estas devociones entorno a los Cristos, retomando los planteamientos de Félix-Báez Jorge, son “manifestaciones religiosas concebidas y desarrolladas en el centro mismo de procesos coloniales que, al configurarse como mediaciones simbólicas, serían incautadas para fines políticos, convirtiéndose en referentes básicos de las identidades”,[47] en este caso, regionales. Por esta razón, los estu-

---

[44] RIVAS, “Tipología de los Cristos en México”, pp. 39-42.

[45] VELASCO, “Hay Cristos que son hermanos porque se aparecieron en cuevas. Los Cristos de la región chinampaneca”.

[46] GALICIA, “Identidad entorno a la figura de Cristo”, pp. 205-209.

[47] BÁEZ, *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica,* p. 151.

dios etnográficos que registran estas dinámicas locales son importantes, ya que se colocan como puntos radiales y conforman la base de regiones devocionales de mayor alcance.

FUENTES DE INFORMACIÓN

FUENTES PRIMARIAS

ACUÑA, René,

1984 *Relaciones Geográfica del siglo XVI: Antequera,* tomo primero, México: UNAM-IIA, 1984.

BURGOA, Francisco,

1674 *La Geográfica Descripción de la parte septentrional, del Polo Ártico de la América,* edición facsímilar, México: Juan Ruiz.

Dibujo del Dios Dibujo del Dios Moño con Tocado tomada de: http://research.famsi.org/spanish/zapotec/zapotec_list_es.php?search=xoo (fecha de consulta 2014).

Trabajo de campo (etnografía y fotografías), trabajo de archivo y entrevistas realizado por Ana Laura Vázquez Martínez, del año 2012-2017.

ARCHIVO PARROQUIAL DE VILLA DE ETLA, Libro 1 de Cordilleras de 1776 a 1804.

FONDO ARCHIVO CASTAÑEDA EN LA BIBLIOTECA DE SAN PABLO, "Programa de la traslación de la milagrosa imagen del Señor de las Peñas a esta capital y de las demás funciones religiosas que con este motivo se han de verificar", 10 de octubre de 1853, 1 f., caja 404/c18, Impreso firmado por Francisco María Cházari, y Juan R. Ramírez de Aguilar.

FUENTES SECUNDARIAS

AGUILAR VALDÉS, P. José de Jesús, "Guía para Cuaresma y Semana Santa". Arzobispado de México, 2009. Consulta en línea: http://es.catholic.net/catholic_db/archivosWord_db/semanasanta2009_mex.pdf), Fecha de consulta: 08 de marzo de 2014.

BÁEZ-JORGE, Félix,

1994 *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica,* Xalapa: Universidad Veracruzana.

BÁEZ, Lourdes,

2004 "Ciclo estacional y ritualidad entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla", *in*: Johanna BRODA, y Catherine GOOD (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México: INAH, 2004, pp. 83-104.

BAJTIN, Mijail,

1970 *Cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rebelais,* México: Alianza, 1970.

BARABAS, Alicia,

2010 "El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México", *Ava. Revista de Antropología,* Argentina, núm. 17, pp. 1-15.

2006 "Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca". *Revista Cuicuilco*, México, núm. 36, vol. 13 (ene.-abr.), pp. 225-258.

2006 *Dones, Dueños y Santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*, México: Porrúa/INAH.

1995 "El aparicionismo en América Latina: Religión, territorio e identidad", *in*: Ana Bella PÉREZ CASTRO (coord.) *La identidad: Imaginación, recuerdos y olvidos*, México: UNAM, pp. 29-40.

BARABAS, Alicia (coord.),

2003 *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México: INAH, 2003.

BERGAMINI, A.,

1987 *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Madrid: Paulinas.

BONFIL BATALLA, Guillermo,

1971 "Introducción al ciclo de ferias de Cuaresma en la región de Cuautla, Morelos, México", *Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas,* (vol. 8), pp. 167-202, México: UNAM

BRODA, Johanna,

2004 "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual", *in*: Johanna BRODA y Catharine GOOD ESHELMAN (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México: INAH/UNAM, pp. 255-270.

1997 "Lenguaje visual del paisaje ritual de la Cuenca de México", *in*: Constanza VEGA SOSA (ed.), *Segundo Simposio Internacional sobre Códices y Documentos sobre México,* México: INAH, pp. 129-161.

1995 "Estudios sobre la observación de la naturaleza en el Mé-xico prehispánico: un enfoque interdisciplinario", en: *Coloquio Cantos de Mesoamérica. Metodologías científicas en la búsqueda del conocimiento prehispánico*, México: UNAM, pp. 77-86.

BRODA, Johanna y Catherine GOOD (coords.),

2004 *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México: INAH.

BRODA, Johanna y Félix BÁEZ-JORGE,

2001 *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* México: FCE/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

BROSSE, Olivier de la, Antonin-Marie HENRY y Philippe ROUILLARD,

1986 *Diccionario del Cristianismo,* Barcelona: Herder.

BURKE, Peter,

1991 *La cultura popular en la Europa Moderna,* Madrid: Alianza.

CALLEJO, Jesús,

1999 *Fiestas sagradas. Sus orígenes, ritos y significado que perviven en la tradición de pueblos,* España: Edaf.

CARO BAROJA, Julio,

1979 *Carnaval. Análisis histórico cultural,* Madrid: Taurus.

DEL BARRIO, A. Sánchez,

1999 *Fiestas y ritos tradicionales,* Valladolid: Castilla ediciones.

DÍEZ TABOADA, Juan María,

1989 "La significación de los santuarios", *in*: C. ÁLVAREZ SANTALÓ, María Jesús BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (coords.), *La religiosidad popular*, tomo III. *Hermandades, Romerías y Santuarios,* Barcelona: Anthropos, pp. 268-281.

DISKIN, M. y S. COOK,

1975 *Mercados de Oaxaca*, México: Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Educación Pública.

ELIADE, Mircea,

2010 *Tratado de Historia de las Religiones*, México: Era.

GÁMEZ ESPINOSA, Alejandra,

2015 "Presentación", *in*: Alicia M. JUÁREZ BECERRIL y Ramiro A. GÓMEZ ARZAPALO DORANTES (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas,* México: Artificio editores [Colección Interculturalidades], pp. 09-13.

GALICIA GORDILLO, María Angélica,

2015 "Identidad en torno a la figura de Cristo", *in*: JUÁREZ BECERRIL, Alicia M. y Ramiro A. GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas,* México: Artificio editores [Colección Interculturalidades], pp. 191-212.

GIMÉNEZ, Gilberto,

2000 "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural", *in*: Rocío ROSALES ORTEGA (coord.), *Globalización y regiones en México*, México: UNAM/Miguel Ángel Porrúa, pp. 25-57.

GÓMEZ RAMÍREZ, Juan de Dios,

1997 *Las ciudades de los Binigulaza. Loohvana. El Valle de Etla. Guía arqueológica para niños,* Oaxaca: Distrito de Etla/Binigulazáa A.C.

HÉMOND, Aline y Marina Goloubinoff,

1997 "El Vía Crucis del agua. Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero", *in*: Annamária LAMMEL, Marina GOLOUBINOFF y E. KATZ (eds.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, tomo I, Quito: Abya-Yala.

JUÁREZ BECERRIL, Alicia M. y Ramiro A. GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, (coords.),

2015 *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas,* México: Artificio editores [Colección Interculturalidades].

1994 *La ruta de los Santuarios en México,* México: Editorial Esquilo.

MALINOWSKI, Bronislaw y Julio DE LA FUENTE,

2011 *La economía de un sistema de mercados en México. Un ensayo de etnografía contemporánea y cambio social en un valle mexicano*, México: Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/INAH-CIESAS.

MARTIMORT, A.G.,

1967 *La Iglesia en oración*, Barcelona: Herder.

MARTÍNEZ, Enrique, Ana SANZ Y PAZZIS *et al.*,

1988 *Diccionario de Historia Moderna de España. I. La Iglesia,* Madrid: Istmo.

MARTÍNEZ GRACIDA, Manuel,

1883 "Huayapam", en: *Colección de Cuadros sinópticos de los pueblos, haciendas y ranchos del Estado Libre y Soberano de Oaxaca,* México: Imprenta del Estado a cargo de L. Candiani.

MUIR, Edward,

2001 *Fiesta y rito en la Europa Moderna,* Madrid: Complutense.

NAVARRETE, Federico (ed.),

2013 *En la diáspora de una devoción. Acercamientos al estudio del Cristo Negro de Esquipulas,* México: UNAM-IIA.

QUIROZ MALCA, Haydée,

2002 *El Carnaval en México. Abanico de culturas*, México: CONACULTA.

RAJSBAUM, Ari,

2001 "Lugares y objetos sagrados", *in*: Yuri ESCALANTE, Sandra CHÁVEZ, Ari RAJSBAUM y Julio GLOCKNER, *Pirámides, cerros y calvarios. Lugares sagrados y legislación mexicana*, México: INI-CNDH, pp. 59-93.

RIVAS PANIAGUA, Enrique,

1994 "Tipología de Cristos venerados en México", *in*: *La ruta de los santuarios en México,* México, pp. 39-41.

RODRÍGUEZ-SHADOW, María y Robert SHADOW,

2000 *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones en Chalma,* México: UAEM.

VELASCO LOZANO, Ana María,

2015 "Hay Cristos que son hermanos porque se aparecieron en cuevas. Los Cristos de la región chinampera", *in*: Alicia M. JUÁREZ BECERRIL y Ramiro A. GÓMEZ ARZAPALO DORANTES (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas,* México: Artificio editores [Colección Interculturalidades], pp. 117-1.

Hacia una religiosidad popular urbana*

Alejandro Emiliano†

Abstract: *La religiosidad popular, en cuanto práctica socioreligiosa, suele identificarse con usos y costumbres de comunidades originarias o como prácticas de grupo, ambas en torno a las imágenes religiosas, prácticas que no necesariamente están en relación ortodoxa con la religión. Sin embargo, en cuanto fenómeno humano, debe ser contextualizado dentro de la configuración posmoderna del sujeto social, los procesos de apropiación sociocultural de la realidad religiosa en virtud de las necesidades propias que enfrenta dicho sujeto social y dentro de los contenidos significativos de la vida urbana. De modo que desglosar las características de dicho sujeto se vuelve necesario para comprender la manera en que la apropiación se realiza desde los imaginarios urbanos posmodernos.*

Palabras clave: *Pastoral Urbana, Teología, Pastoral, imaginarios sociales, vida cotidiana, religiosidad popular, apropiación cultural.*

La comprehensión de todo fenómeno adquiere sentido por su relación con el ser humano y no puede ser ni definitiva ni de pretensiones universalistas. De esta manera, cualquier explicación se halla siempre en construcción no sólo porque refiere a seres humanos históricamente concretos que viven la realidad desde los parámetro de su vida cotidiana, sino porque tal explicación ha sido construida desde los paradigmas de investigación propios de los seres huma-

* Ponencia leída el 15 de marzo de 2017 en la ENAH.

† Mtro. en Pastoral Urbana (UCLG), Lic. en Psicología Social (UAM-I), Bachiller Pontificio en filosofía (UPM-IFSAM).

nos que investigan tal realidad. A esto se debe agregar que, precisamente, el ser humano está constituido por diversas dimensiones interactuantes, articuladas de tal modo que el ser humano se muestra como una unidad individual, grupal, social y cultural coherente y continua.

Así, una explicación comprensiva debe articular las diferentes dimensiones que integran al ser humano para que no solo desglose sus elementos constitutivos, sino que, a la vez, dé cuenta de la interacción entre esas dimensiones (Sánchez, 2014: 6); es decir, se debe procurar una explicación que muestre al ser humano como ser biopsicosocial e histórico, en cuanto ideal heurístico y poiético.

El interés de este texto es profundizar en la religiosidad popular urbana desde los aportes realizados en torno a representaciones sociales de la religiosidad en Unidades Habitacionales[1] y de la pastoral en alumnos de la licenciatura en Teología, así como de la identidad social de agentes de pastoral en contexto de "Misión" y de los destinatarios de la acción evangelizadora en la celebración de "Día de muertos". No se pueden omitir los aportes del estudio sobre Culturas Religiosas de la Ciudad de México y de las distancias simbólicas de pertenencia a la Iglesia Católica, investigadas desde el iCat (Serrano Sánchez, 2015).

SECULARIZACIÓN Y FENÓMENO RELIGIOSO

El estudio del fenómeno religioso debe atender a las notas mencionadas arriba para evitar un sesgo ideológico en sus análisis, puesto que, al inicio de la modernidad, los ideales ilustrados que sustentan el pensamiento cientista, asumieron que el conocimiento humano sobre el mundo empoderaría al ser humano de tal forma que lo convertiría en dueño de sí mismo y de su destino. Al mismo tiempo, lo libraría de los miedos ante las inclemencias naturales puesto que las habría dominado, desterrando para siempre la dependencia a cualquier poder supra-terreno, así como de las instituciones que detentaran la administración de la seguridad universal mediante actos de culto que prometieran salvación. Sin embargo, no ha sido así. Aunque se entiende por qué el fenómeno religioso está enmar-

[1] También denominadas "Conjuntos Cerrados".

cado por una actitud de secularización difundida desde el proceso de globalización.

La modernización ha tenido algunos efectos secularizadores, más en algunos sitios que en otros. Pero también ha provocado poderosos movimientos de contra-secularización. Además, la secularización al nivel social no está necesariamente vinculada con la secularización de las conciencias individuales. Determinadas instituciones religiosas han perdido poder e influencia en muchas sociedades, pero prácticas y creencias nuevas y viejas han continuado en la vida de los individuos, a veces adoptando nuevas formas institucionales y a veces ocasionando grandes explosiones de fervor religioso. Las instituciones religiosas pueden jugar importantes papeles políticos y sociales incluso cuando muy poca gente crea o practique la religión que estas instituciones representan. (Rivas García, 2012: 71).

Justamente, un nicho de resistencia de la religión es la religiosidad popular. Sin embargo, no hay que asumir que la religión o la religiosidad popular son entidades en sí mismas, sino que son parte de las dimensiones constitutivas del ser humano que se expresan en ritos, signos e instituciones concretas.

La religión como una dimensión de la vida social y cultural de los seres humanos, es un sistema de representaciones (ideas, creencias, valoraciones) y prácticas sociales (modos de ser y de hacer normados). La religión es un tipo de ideología […] que toma forma en la práctica social, en el modo como se asume, objetiva y expresa la cosmovisión; es decir, las representaciones que se construyen de las relaciones e interacciones con la naturaleza, el mundo, el cosmos y entre los hombres. Históricamente se han construido creencias, valores y normas que se manifiestan por medio de la práctica sociocultural en el campo religioso […] Como sistema de acción la religión es vida social […] que produce sentidos y significados condicionantes de las representaciones socioculturales de individuos y colectividades. La religión supone una selección de valores y normas que se expresan al interior de las comunidades, con otros grupos y con la sociedad global […] (Padrón Herrera & Gómez-Arzapalo Dorantes, 2016: 30).

Así que la dimensión religiosa del ser humano es una búsqueda por el sentido último de la vida que lleva en el mundo que habita; una búsqueda que le es propia de tal forma que un sinnúmero de culturas ha registrado, a lo largo de la historia, sus diferentes modos de construir una respuesta que la satisfaga y es una búsqueda en el

que se le va la propia existencia. Esta búsqueda de sentido último intenta el acceso a una esfera trascendente a través del desarrollo de dos vertientes: el sentido religioso y la fe. Ninguno de estos dos caminos puede reducirse al otro. "La confusión entre sentido religioso y fe surge por una fuga de la razón en el campo de la fe; es decir, un fideísmo de la razón que niega o renuncia a su naturaleza racional vetando dejarse interrogar por la fe". (Gelati, 2001: 37)

Desde esta distinción se abre la posibilidad de diferentes usos de la razón, sin que por ello la razón racional e instrumental tenga la primacía bajo los parámetros cientístas. El estudio de la dimensión religiosa no puede reducirse a categorías externas sino desde lo que el propio ser humano vive en la vida de todos los días. Es decir, es necesario explicitar el modo de acceso a esta dimensión del ser humano que requiere de una distinción teórico-metodológica entre los estudios sobre los modos de vida y la vida cotidiana (Lindón V., 2001).

VIDA COTIDIANA

Los modos de vida remiten a la profundización en el significado de los comportamientos del ser humano desde los elementos descriptores, deducidos a partir de las estructuras sociales, económicas, políticas y religiosas; en cambio, la vida cotidiana se refiere a la manera en que el propio individuo asimila los diferentes elementos de la realidad social y hace un todo coherente significativo de su actuar desde sí y para sí.

La vida cotidiana no debe pensarse como el mundo objetivo en el cual las ciencias duras llevan a cabo sus investigaciones; tampoco puede asumirse como una realidad inaccesible debido a lo subjetivo de la experiencia de cada uno de los individuos de una sociedad. La vida cotidiana es una construcción elaborada socialmente con elementos objetivos y subjetivos, tanto de cada individuo y de los diversos grupos que componen una determinada unidad social, como de los elementos significativos que permiten la reproducción de sus modos de vida, incluyendo la interacción de estos niveles analíticos. Así, la estructuración de los mundos de la vida cotidiana da forma a una realidad intersubjetiva que puede ser comprendida en su dinámica vital. (Berger y Luckmann, 1999).

En pocas palabras, el conocimiento «espontáneo», «ingenuo» que tanto interesa en la actualidad a las ciencias sociales, ése que habitualmente se denomina conocimiento de sentido común, o bien pensamiento natural, por oposición al pensamiento científico. Este conocimiento se construye a través de nuestras experiencias, pero también de las informaciones, conocimientos, y modelos de pensamiento que recibimos y trasmitimos a través de la tradición, la educación y la comunicación social. De este modo, este conocimiento es, en muchos aspectos, un conocimiento socialmente elaborado y compartido… En otros términos, se trata de un conocimiento práctico. Al dar sentido, dentro de un incesante movimiento social, a acontecimientos y actos que terminan por sernos habituales, este conocimiento forja las evidencias de nuestra realidad consensual, participar en la construcción social de nuestra realidad… (Jodelet 1985: 473).

La Pastoral Urbana pretende centrar sus intereses no sólo en el individuo, el grupo y sus relaciones informales sino, sobre todo, en el contenido cognitivo y las relaciones que estructuran las diversas visiones del mundo, incluidas las formas en que tales contenidos se construyen y reconstruyen para propiciar comportamientos específicos en la vida cotidiana.

Los objetos del mundo social y natural, pero sobre todo del primero, están dejando de formar parte intuitiva del mundo de la vida, al ser reelaborados por grupos de expertos cuyas operaciones tratan de sistematizar todas las regiones del entorno socioambiental a su alcance. Al hacerlo transforman la naturaleza de los objetos seleccionados […] Por diversos medios, los grupos de expertos generan consejos calificados de mejores en relación con los de los legos, dado su carácter científico; y deliberadamente buscan introducirse entre el ama de casa, o cualquier otra persona común y corriente, y los problemas a resolver, desechando las soluciones intuitivas y los remedios caseros que los grupos sociales aprendieron de sus parientes y conocidos para enfrentar diferentes dificultades. (Manjarrez Ibarra, Carrillo Durán, & López Santiago, 1999: 154-155).

Y vaya si en la dimensión religiosa han aparecido tantos denominados profesionales que pretenden monopolizar la administración de la relación de los individuos con la trascendencia. De hecho, alguna institución académica ha desarrollado una teoría económica de la

religión[2] que concibe el dinamismo de la religión mediante la satisfacción de una necesidad respecto de la oferta y la demanda. Mientras que la demanda de petición de sentido se ha mantenido constante a lo largo de la historia, la diversidad de ofertas para satisfacer tal demanda se ha ido sucediendo bajo distintos modelos, incluido el monopolio por parte de las grandes religiones del mundo; situación, esta última, que desemboca en una baja calidad de la atención por parte del clero debido a la falta de competencia en un mercado cautivo. "Esto es lo que explica, según Stark, la situación de apatía religiosa a pesar de que la demanda y la creencia estén ahí" (Rivas García, 2012: 73).

LO URBANO DE LA CIUDAD

Ahora bien, en este contexto de comprensión, no puede quedar de lado la consideración entre la ciudad y el campo, así como de lo propiamente urbano.

Hay diferentes criterios en que se sustenta esta división. Por ejemplo, hasta hace algunos años, en España se necesitaban 10,000 habitantes para declarar ciudad a una población, mientras que en Japón se requerían 30,000 habitantes; en cambio, en países escandinavos bastaban 200 habitantes. Es decir, una ciudad no necesariamente depende de su número de habitantes.

Un segundo criterio es por la actividad preponderante a que se dedica una localidad. Tradicionalmente, una población rural se dedicaba a actividades agropecuarias (agricultura, ganadería, pesca) o primarias (minería, explotación forestal); en cambio, una ciudad tradicional se dedicaba a actividades secundarias (construcción y manufactura). Sin embargo, en el momento en que la globalización exige actividades terciarias (libre comercio, medios de trasporte eficientes, servicios contables, publicitarios, financieros y legales) este criterio no es suficiente para diferenciar el campo de la ciudad.

Lo cierto es que una ciudad tiene una población heterogénea, una estructura física característica con edificios altos y un trazo urbano geométrico, una oferta de mayor calidad de vida, un aprecio por lo

---

[2] Teoría desarrollada por Rodney Stark de la Baylor University de Texas. *Apud* RIVAS, 2012: 72.

racional y pragmático, así como una apertura a cierta búsqueda de lo espiritual en bienes intangibles como el arte, la recreación y la religión. Además, una ciudad concentra los diferentes tipos de poder económico, político, social, cultural y demográfico. Estas condiciones cuentan en la jerarquización de las ciudades dentro del sistema global, existen ciudades Alfa con gran influencia mundial (New York, Londrés, Tokio) que concentran servicios financieros y digitales. Además, existen ciudades Beta (entre ellas, México) que son ciudades intermediarias entre las ciudades Alfa y el resto del mundo. También existen las ciudades gama que son las que proveen de recursos a las ciudades Alfa y Beta (Parnreiter, 2000).

Sin embargo, estas características materiales de la ciudad encuentran su sustento en bienes intangibles que se pueden observar en sus instituciones, su comportamiento social y sus símbolos; elementos que se sintetizan en el concepto de lo urbano (Lezama, 2002). Es decir, la urbe es un imaginario, es un conjunto de conceptos articulados de tal manera que construyen, dan sentido y nombre a un espacio habitable: la ciudad.

Así, la estructura física y material es la ciudad, mientras que la urbe toma vida en cada uno de los habitantes de la ciudad debido a su cualidad de imaginario. Dentro de los imaginarios se pueden identificar anhelos de mejora en la calidad de vida a través de bienes materiales, de ahí que muchas personas de zonas denominadas rurales migran a las ciudades esperando poseer una vivienda propia, un trabajo remunerado, acceso a servicios de seguridad social y a servicios educativos, entre otros. En este sentido, la urbe nace en el corazón del ser humano mucho antes que la ciudad, puesto que la persona hace suyo el ideal capitalista de una vida en la ciudad con una doble vertiente: acceso a una mejor vida y una mayor capacidad de adquisición de bienes de consumo. Claro que los contenidos de los imaginarios no siempre ponen en perspectiva la situación real de la vida urbana en la ciudad.

Por otro lado, los imaginarios urbanos se hacen presentes en el modo en que se concibe la vivienda, tanto en la ciudad como en el campo. Los modelos de casa habitación responden al suburbio norteamericano (Hiernaux, 2008). Este tipo de casa es para la familia nuclear y cuenta con los actuales elementos espaciales que ofrecen

las grandes constructoras: sala, cocina, recamaras, baños y patios. Porque las personas anhelan que sus hogares tengan luz, aire y verde, ideas desarrolladas por Le Corbusier, en Europa (Esquivel Hernández, 2007); Mario Pani, en México, y Oscar Niemeyer, en Brasil (Hiernaux, 2008).

De modo que el anhelo de lo urbano presente en las tradicionales zonas rurales, acompañado de los procesos de globalización, hace difícil desligar lo urbano de lo rural, aunque la diferencia material entre la ciudad y el campo sea evidente. El espíritu urbano es omnipresente, aun en el campo (Fernández Christlieb, 1991).

EL SUJETO URBANO MODERNO

La secularización, la petición de sentido, la vida cotidiana y lo propiamente urbano confluyen en la religión y la práctica de la religiosidad popular, pero en la medida en que residen en el ser humano concreto. La interacción entre ellas permite el surgimiento de otras características identificables en el sujeto urbano moderno.

Empoderamiento

Mientras que la pretensión de la modernidad era la superación de todas las limitaciones humanas a través del conocimiento científico y su aplicación tecnológica a cada una de las dimensiones del ser humano, las instituciones socio religiosas ajenas a tal pretensión no sólo se desarrollaron, sino que encontraron arraigo en un sujeto de origen rural que, durante la modernización adquirió la conciencia de ser quien quisiera ser; situación propia de la colonización del pensamiento que enfrenta el mundo occidental a partir de surgimiento del capitalismo (Hiernaux, 2008). Este amalgamamiento entre instituciones socioreligiosas premodernas y el proceso de colonización del pensamiento se encontró en los ritos de día de muertos entre los pocos pobladores popolocas del centro de Puebla (Emiliano Flores, 2014c), quienes, a pesar de su aparente vida rural, asumen el “sueño americano” para los jóvenes y adultos jóvenes que ya no emigran a las ciudades de México, sino a las metrópolis de los Estados Unidos de América para mejorar su nivel de vida, enviando las remesas necesarias para la consecución de tal fin.

Este sujeto urbano moderno desde la composición de su imaginario, ideología y mentalidad es capaz de decirse: (1) “Yo puedo autode-

terminarme, porque solo yo puedo alcanzar lo que me proponga, además conozco personas que lo han logrado"; así que (2) "debo exigir a las instituciones que me ayuden o que me lo solucionen".

El sujeto empoderado, al ser capaz de autodeterminación, logra ponerse en marcha para cambiar su situación, aunque en el camino se equivoque o se malogre. Es un sujeto determinado, resuelto, decidido y no sólo motivado.

Autorreferencialidad

La representación social de la religiosidad en las Unidades Habitacionales (Emiliano Flores, 2014b) que explora la vida cotidiana de los habitantes de los conjuntos cerrados indica que éstos reconocen de manera colectiva la necesidad de atender a su familia para que tenga unidad intrafamiliar y armonía en sus relaciones condominales. Es desde esta identificación que se recurre a la religiosidad popular para adquirir la seguridad necesaria para enfrentar la crisis de la época que se vive.

Este sujeto urbano moderno, que vive dentro de casas habitación prototípicas de la ciudad, se presenta como autorreferencial, puesto que el primer interés es la propia persona: *1)* el Yo en el primer plano de toda necesidad de modo que tal o cual carencia adquiere el calificativo de *2)* mis necesidades.

Al sujeto autoreferencial sólo le importa aquello que tenga que ver directamente con su situación; los problemas del mundo son importantes en la medida en que le impacten o le saquen de su zona de confort y se comprometerá sólo con las causas que le lleven a conseguir sus propios objetivos, de modo que, una vez cumplidos, dará por terminada la relación, el compromiso y la lucha.

Autogestión

En el estudio de la mayordomía y tejido social (Emiliano Flores, 2014a) se analizó la mayordomía, en cuanto institución cimentada en la religiosidad popular. Esta institución funcionaba a través de una gestión sociocultural en su búsqueda por satisfacer las necesidades de trascendencia o petición de la población a la que pertenecía. La gestión la realizaba especialmente (y no de manera única) en la fiesta patronal de cada año donde se renovaban los lazos sociore-

ligiosos de los mayordomos con su comunidad quienes le reconocían legitimidad, estatus y poder. Estas características desembocaban en situaciones conflictivas entre la mayordomía y la institución eclesiástica, conflictos que dinamizaban no sólo a los integrantes, sino a todos los individuos inmiscuidos en la conservación de la tradición recibida y que se reconocía como patrimonio religioso y cultural, ya fuera ministro de culto o laico.

La génesis del conflicto residía en una serie de afirmaciones: *1)* "Yo puedo satisfacer mis necesidades"; *2)* "Yo no puedo depender de las instituciones" puesto que ellas, en más de una ocasión, no han podido o no han querido satisfacer mis necesidades; *3)* si no puedo hacerlo en esta iglesia (parroquia), siempre puedo recurrir a cualquier otra, porque "tengo la movilidad suficiente".

Así se identifica al sujeto urbano moderno como autogestivo, para quien la disolución del territorio es un hecho, porque busca satisfacer sus propias necesidades, ya materiales ya espirituales, poniendo en ejecución sus capacidades, aptitudes y habilidades, sin esperar que algún intermediario/burócrata se presente ofreciendo algún bien o servicio en la satisfacción de todo tipo de necesidades.

Buena vida

El estudio de caso respecto de la parroquia de Cristo Rey, Leyes de Reforma (Emiliano Flores, 2011) da cuenta de un proceso de planeación estratégica para restituir el tejido social y, con ello, una identidad social urbana. Dicho proceso de planeación procuró detectar necesidades reales de la comunidad parroquial, así como poner en marcha modalidades de atención a tales necesidades, integrando a los parroquianos. Dichas modalidades procuraban acciones acordes a las capacidades de los fieles, tanto físicas, cognitivas, temporo-espaciales como organizacionales como materiales.

El resultado alcanzado permitió entender que el sujeto urbano moderno: *1)* Siente placer al autodeterminarse, al consentir en un proyecto realizado para satisfacer sus necesidades y que la consecución de metas proyectadas le resulte motivación para continuar con dichas actividades; pero si las actividades no tienen estas características, el sujeto ni siquiera las considera dentro de su imaginario. Además, se constató que las personas: *2)* siguen la ley del menor

esfuerzo, puesto que las actividades deberían estar a su alcance espacio-temporal para su realización, incluida una atención lo más personalizada posible.

Así el sujeto urbano moderno es hedonista, puesto que solo se interesa aquello que le genera placer, aquello que no le exija demasiado esfuerzo en experimentar placer; en otras palabras, aquello que le genere exigencia, abnegación y sacrificio o sufrimiento lo dejará a un lado, a menos que el esfuerzo valga la pena, a menos que el logro obtenido reditúe mucho más que lo invertido en su consecución.

¿Proceso incluyente?

Las características mencionadas arriba no son exclusivas de quienes tradicionalmente se identifican como practicantes de la religiosidad popular, sino quienes administran los recursos religiosos oficiales (Emiliano Flores, *s.d.*), puesto que en su representación social de la pastoral se identifican las mismas características. Este proceso de formación de sujeto urbano moderno se encuentra presenta en todos los niveles de la religiosidad popular. Es decir que la superestructura que es la búsqueda de sentido por medio de las expresiones religiosas y las religiones supone elementos cognitivos afines que se encuentran presentes en los imaginarios sociales urbanos modernos que impregnan la vida de todos y cada uno de los sujetos urbanos por más que se asuman rurales o ultraconservadores.

Lo anterior queda corroborado con los resultados del iCat desarrollado por Serrano (Emiliano Flores, 2016), en donde se presentan las diversas distancias simbólicas de los fieles respecto de su pertenencia y cercanía con la Iglesia institucional. La población es capaz de autodefinirse y autogestionarse el lugar que le corresponde; además, desde ese espacio busca, y acepta la satisfacción que le corresponde a sus necesidades.

Además, son los sujetos de los tres estratos más cercanos quienes presentan una mayor ortodoxia que el resto y, en medio de su ortopráxis, se encuentra las prácticas de religiosidad popular, mismas que el magisterio de la Iglesia indica que debe considerarse como piedad popular (Congregación para el culto divino y disciplina de los sacramentos, 2002).

REFERENCIAS

CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS,

2002 *Directorio de piedad popular y liturgia. Principios y orientaciones*. México: Arquidiócesis Primada de México.

EMILIANO FLORES, A. G.,

2011 "Cristo Rey. Construcción y reconstrucción de un vecindario" *in*: *Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, Libro anual del ISEE*, México: SCM-ISEE, pp. 267-283

2014a "Mayordomía y tejido social. Elementos para un análisis psicosocial en la colonia Leyes de Reforma, 3a. Sección", *in*: R. A. GÓMEZ-ARZAPALO DORANTES, J. A. SERRANO SÁNCHEZ, & M. CRUZ MEJÍA, *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México: San Pablo.

2014b "Retos pastorales de las Unidades Habitacionales", *in*: M. ECKHOLT, & S. SILBER, *Vivir la fe en la ciudad hoy*, México: San Pablo, pp. 311-328.

2014c "Todos de regreso en casa. Día de muertos en popoloca", *in*: R. A. GÓMEZ-ARZAPALO DORANTES, & A. M. JUÁREZ BECERRIL, Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica, México: Artificio, pp. 367-383

2016 "Religión, religiosidad popular, identidad e imaginarios", *in*: R. A. GÓMEZ-ARZAPALO DORANTES, & M. E. PADRÓN HERRERA, *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México: Artificio, pp. 239-357

s.d. "La tiranía de la fascinación" *in*: R. A. GÓMEZ-ARZAPALO DORANTES, *Encuentros y desencuentro en las dinámicas religiosas populares*. México: en prensa.

ESQUIVEL HERNÁNDEZ, M. T.,

2007 "La convivencia condominal: problemática, análisis y débil legislación", *Metrópoli*, 1-8.

FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, P.,

1991 *El espíritu de la calle. Psicología política de la cultura cotidiana*. México: Universidad de Guadalajara.

GELATI, B.,

2001 "El factor religioso y la vida" *in*: F. PIÑON G., J. O. PEREA G., V. CORREA M., & E. MORA L., *Concepto y problema de Dios. Una reflexión filosófica*, México: UAM-Plaza y Valdéz, pp. 37-47.

HIERNAUX, D.,

2008 "De los imagianrios a las prácticas urbanas: construyendo la ciudad de mañana", *Iztapalapa* (64-65), pp. 17-38.

LEZAMA, J. L.,

2002 *Teoría social, espacio y ciudad*. México: Colegio de México.

LINDÓN V., A.

2001 "De la vida cotidiana a los modos de vida", *in*: E. PATIÑO TOVAR & J. CASTILLO PALMA, *Cultura y territorio. Identidades y modos de vida. 2o. Congreso RNIU: Investigación Urbana y regional,* México: UAP-RNIU, pp. 15-28.

MANJARREZ IBARRA, J. O., G. P. CARRILLO DURÁN & M. d. LÓPEZ SANTIAGO,

1999 "¿Qué idea tienen los adolescentes de secundaria de la familia?", *Polis. Estudios psicosociales, sociológicos y políticos*, pp. 133-168.

PADRÓN HERRERA, M. E. & R. A. GÓMEZ-ARZAPALO DORANTES

2016 *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México: Artificio.

PARNREITER, C.,

2000 "La ciudad de México en la red de ciudades globales. Resultados de un análisis y una agenda para una futura investigación", *Anuario de Espacios Urbanos. Historia, cultura, diseño*, pp. 191-216.

RIVAS GARCÍA, R. M.,

2012 "Cristianismo y secularización", *Efemérides Mexicana. Estudios filosóficos, teológicos e Históricos*, pp. 59-80.

SÁNCHEZ, J. C.,

2014 *Psicología de los grupos. Teorías, procesos y aplicaciones,* Madrid: McGraw-Hill.

SERRANO SÁNCHEZ, J. A.,

2015 "Understanding what it means to be a Catholic in Mexico City: Religious Leaders vs. The ICAT index", *Annual Meeting Society for the Scientific Study of Religion*, Newport Beach: SSSR.

La Tortuga y la Serpiente: Resistencia y tradición Ayotla-Coatepec. Fiesta y representación ritual en honor a la Virgen del Rosario*

Nadia Tapia Medrán†
ENAH

ABSTRACT: *La presente investigación se realizó el año 2013 en el Estado de Mèxico, dentro del espacio geográfico del municipio de Ixtapaluca; dos poblados fueron los protagonistas; el pueblo de Ayotla y Coatepec. El objetivo central fue realizar una etnografía detallada de la procesión; asimismo, documentar por medio de las técnicas propias de la disciplina antropológica, el ritual y el proceso analítico que conlleva el enramado universo de la religiosidad popular, claramente palpables a lo largo del acontecimiento. Las reflexiones en torno al presente trabajo nos llevan a mostrar el proceso de apropiación y resistencia, así como también el vínculo que se crea a través de los lazos parentales.*

PALABRAS CLAVE: *Religiosidad popular, ritual, procesión, identidad, tradición, resistencia.*

---

* Ponencia leída el 15 de marzo de 2017 en la ENAH.

† Licenciada en antropología social egresada de la ENAH (Escuela Nacional de Antropología e Historia), 2008. Gerencia y capacitación en áreas de oportunidad para tiendas Coppel. Investigadora independiente de la zona oriente del Estado de México, región Ixtapaluca-Chalco, desde el 2010 a 2013. Trabajó en proyectos de investigación cualitativa y etnográfica para industrias Playcon, 2014. Docente del Centro Educativo Coyotl, 2014-2017. Capacitadora empresarial y tallerista para la asociación civil Naui Ollin, 2016. Proyecto FONCA: Archivo fotográfico "Espejos del pasado, reflejos de la identidad ayotlense". antropologasocial33@hotmail.com.

"No hay pueblo alguno que no crea en la existencia de un ser superior que gobierna el Universo y es autor y origen de todas las cosas".

FLORENTINO AMEGHINO

INTRODUCCIÓN

El proceso de globalización creciente durante los años 80 en nuestro país generó algunos cambios en la vida de las comunidades y pueblos del Estado de México, trastocando así los usos y costumbres que legitimaban las identidades colectivas y el arraigo a la tierra. Con el proceso migratorio de otros estados y la venta de los ejidos, los lugareños se ven obligados a vender las tierras que en años anteriores eran su modo de sustento; así mismo el espacio geográfico en el cual se llevaban a cabo algunas formas de representación de la vida religiosa. Así, la relación hombre-naturaleza se reformula tomando otras connotaciones no menos importantes. Es aquí donde entran los santos y vírgenes, formando parte importante dentro de la praxis religiosa, y fungen como elemento cohesionador, que a su vez abre un nuevo vínculo entre lo sagrado y lo profano, la ritualidad y las formas de representación social. En estos pueblos, las reminiscencias de la vida campesina se hacen manifiestas sin importar la evidente modificación del paisaje, y los usos y costumbres en todos los ámbitos de la vida social del hombre. De tal manera que es evidente la importancia de dar continuidad a ésta y otras celebraciones durante el mes de octubre, las cuales se lleven a cabo con la más minuciosa delicadeza.

Como ya se mencionó con anterioridad, ambos poblados se localizan en el municipio de Ixtapaluca en el Estado de México, así como también en ambas localidades se venera a la Santa Patrona Virgen del Rosario. La adscripción a esta imagen se da de manera diferenciada al igual que sus sistemas de representación ritual, los cuales se entrelazan en un ciclo festivo y fecha común, los primeros días del mes de octubre.

Los mitos en torno a la virgen derivan de la tradición oral, y la reacia creencia en ella nos brinda un ejemplo claro de que el universo de lo sagrado trastoca las identidades locales, y la resistencia a que no se pierda la tradición de festejarle año con año. Pero, además,

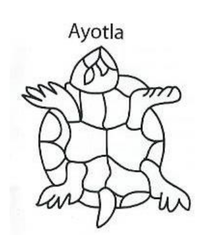
nos data de manera clara las manifestaciones y apropiaciones que tienen los pobladores de su religiosidad, lejos del dogma católico.

El presente trabajo pretende mostrar dentro de nuestro campo disciplinario —la antropología social— estas formas de religiosidad popular de manera etnográfica, y lo que vincula a Ayotla con Coatepec a través de éstas.

LOS ORÍGENES

AYOTLA

El pueblo de Ayotla se localiza en el Estado de México y pertenece al municipio de Ixtapaluca, cuya superficie se divide en nueve delegaciones: Tlalpizahuac, Ayotla, Tlapacoya, El Tejolote, Ixtapaluca (Ayuntamiento), Coatepec, General Manuel Ávila Camacho, Río Frío de Juárez y San Francisco Acuautla.



TOPONIMIA.[1] Ayotla es una palabra de origen náhuatl que se compone de "ayotl", tortuga y de "tla", sufijo que expresa abundancia, significando esto: "donde hay muchas tortugas". El jeroglífico está formado por una tortuga vista por la parte de arriba y de canto: refiriéndose en esta forma a la gran cantidad de tortugas que antaño existían en el lugar. (Beltrán *in* Vargas, 1999: 91). Además de haber formado parte del hábitat, este animal ha sido dotado de un valor simbólico en la cosmovisión de distintos pueblos. Christine Niedeberger y Blanca Solares lanzan las siguientes hipótesis respecto a esta zona:

> El lago (de Chalco) representaba para sus habitantes además de una fuente de alimentos innumerables, un entorno fresco y mágico. La cantidad de fragmentos de caparazón de tortuga de agua dulce encontrados en las inmediaciones, hacen suponer la presencia de un mercado de esta especie, aunque bien podría suponerse que pudiesen corresponder a un tipo de ofrenda. […] La idea de ofrendas de tortuga en el sitio, expresada por Niedeberger, tampoco nos parece fuera de lugar si consideramos que sim-

---

[1] Con relación a los topónimos es relevante la acotación de Gonzalo Aguirre: "… el nombre de lugar nativo toma generalmente su origen en la religión mesoamericana y en consecuencia tiene un significado profundo que no siempre es posible desvelar." (AGUIRRE 1992: 98).

bólicamente la tortuga es una divinidad ctónica[2] fundamental, asociada con las fuerzas internas de la tierra y las aguas. Luego, al igual que la mayor parte de las representaciones del mundo de debajo, puede sublimarse y tornarse en símbolo celeste. Así, entre los mayas estaría ligada a las estrellas, las constelaciones y la Luna o en la cosmogonía mesoamericana posterior, desempeñaría un papel análogo al del gran cocodrilo. El sitio de Ayotla evoca, por lo demás, el "sitio de las tortugas", animal simbólico asociado también a la imagen del universo y la longevidad. (Solares 2007, 123).

COATEPEC

Fundado en 1164 por huestes del rey chichimeca Xólotl, perteneció a Texcoco y a los aztecas, a quienes los pobladores tributaron pulque y labores de cantería. La parroquia de Coatepec está construida sobre lo que fue una gran pirámide o adoratorio a Quetzalcóatl, según registra Ana María Vargas (1999). El pueblo está asentado en las faldas de los montes Tláloc, Papayo e Iztaccíhuatl; se encuentra, además, a 10 km de Coatlinchán (lugar de origen del monolito Tláloc). En este lugar no hay zona arqueológica, sin embargo, la información respecto al topónimo da cuenta de la herencia religiosa prehispánica y el culto agrícola (tradición pulquera y maicera) vigente hasta nuestros días en esta localidad.



TOPONIMIA. Coatepec es una palabra náhuatl que significa "Cerro de las serpientes"; se compone de *coatl*, serpiente y *tepetl*, cerro. El jeroglífico representa el cerro (*tepetl)*, conocido actualmente como Telapón, saliendo por la parte de arriba la mitad de una serpiente, figura del *Códice Mendocino* (Peñafiel): Coatepec: "cerro y lugar de la víbora o del dios Mixcóatl" que se representaba con medio cuerpo de serpiente. (Vargas 1999: 91).

[2] Ctónico: sinónimo de subterráneo, profundo, del inframundo, propiamente significa "perteneciente a la tierra profunda. Las divinidades y cultos ctónicos son de gran antigüedad en el Mediterráneo y remontan probablemente al Neolítico. Tienen que ver con la regeneración de la vida y la agricultura (http://etimologias.dechile.net/?cto.nico).

Hay, además, un mito que se desprende de los tlenamacas o sacerdotes chichimecas y cuenta que una serpiente cubierta con plumas verdes habitaba una cueva del cerro de Cuetlapanca. Cuando se mudó a otra montaña dejó grabadas sus huellas en las rocas; señales en tonalidad blanca. Coatepec es un cerro que debe su nombre a esta serpiente (Coatepec: "cerro de las serpientes", o siguiendo el relato, "la serpiente de cascabel blanca sobre el cerro pelado") identificada con Quetzalcóatl y su veneración por la provisión del maíz al hombre. Por otra parte, existe la hipótesis de que este cerro pudo ser el lugar de nacimiento del dios solar mexica Huitzilopochtli, el cual habría sido parido por Coatlicue entre las dos colinas del Cuetlapanca (Cuetlapanca significa "Cabeza partida"; se partió en dos al nacer la divinidad). Aunque fuera de la ruta codificada por los propios aztecas, que ubicaban el natalicio de Huitzilopochtli entre Tula y Huichapan, los coatepeños de Ixtapaluca se aferran a su propia versión, apoyados en otro dato geológico: las dos cabezas fragmentadas del Cuetlapanca están dedicadas a Huitzilopochtli y Tláloc (Tonaltepec) como los altares del Templo Mayor de Tenochtitlán.

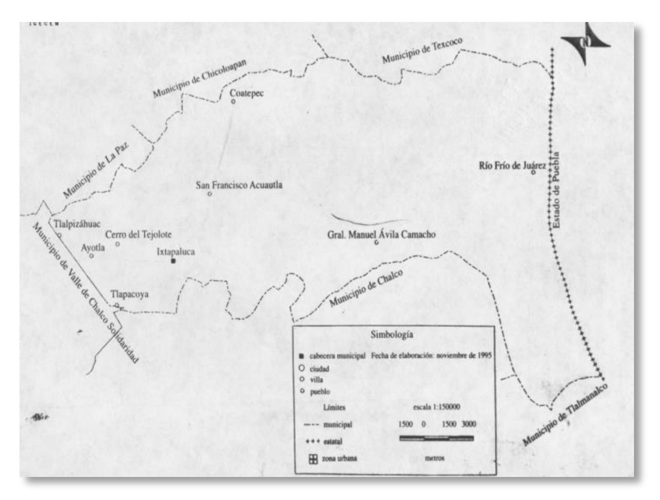


FIG. 1. UBICACIÓN GEOGRÁFICA DE AYOTLA Y COATEPEC MUNICIPIO DE IXTAPALUCA.

FUENTE: Ana María Vargas Contreras, 1999, *Monografía municipal de Ixtapaluca.* Gobierno del Estado de México: Instituto Mexiquense de Cultura, AMECROM, p. 19.

LA TORTUGA Y LA SERPIENTE

Ayotla y Coatepec, además de pertenecer a la misma cabecera municipal, los unen los mitos de origen de la Virgen del Rosario y su llegada al pueblo de Ayotla. Dentro del relato mítico oral encontramos dos versiones:

1) Cuenta que cada año, la gente de la comunidad de Coatepec llevaba a restaurar la imagen al Distrito Federal antes de la fiesta. En uno de esos viajes comenzó una tormenta que obligó a los peregrinos a pedir refugio en el pueblo de Ayotla. Guardaron la imagen en la parroquia (otros dicen que en el Rancho Guadalupe). Al día siguiente, cuando quisieron seguir con el camino, "la virgen se puso muy pesada y no la podían cargar, y así cada vez que se querían ir, además de que se soltaba una lluvia muy fuerte". Los peregrinos se enojaron pensando que la gente de Ayotla se quería apropiar de la imagen. Entonces acudieron al párroco de Coatepec. Al retirar el manto que cubría a la virgen, descubrieron que ésta ya se encontraba restaurada y el párroco ordenó que la imagen permaneciera en Ayotla *porque la virgen así lo había decidido*.

2) La parroquia de Coatepec fue fundada por la orden franciscana. Antiguamente, en ella se veneraba a la Virgen de la Natividad. Sin embargo, el segundo relato nos narra que, una anciana había soñado que la Virgen del Rosario debía ser la Santa Patrona del pueblo de Coatepec. Ésta se dio a la tarea de buscar a un artesano que le moldeara a la Virgen según su sueño. La primera no fue de su agrado, por no ser idéntica, según estas apariciones oníricas; fue enviada a Ayotla. La segunda fue enviada al pueblo de Chimalhuacán,[3] y la tercera y última, por ser como lo indicaba la anciana, fue la que se quedó en el pueblo de Coatepec.

El relato mítico es el vínculo entre la creencia religiosa y la praxis social. Los mitos de la virgen entrelazan a los pueblos en la creencia hacia una misma patrona; así, las prácticas religiosas en torno a ella se manifiestan de manera colectiva y diferenciada.

---

[3] Chimalhuacán se encuentra ubicado en otro municipio del oriente del Estado de México. El mito se ha transmitido de generación en generación entre los habitantes de Coatepec. Sin embargo, en este pueblo no se tiene como Santa Patrona a la imagen de la Virgen de Rosario.

Es aquí donde se teje la historia y la tradición entre ambos pueblos, y en el cual se manifiesta claramente la apropiación que tienen los actores sociales en torno a sus imágenes religiosas.

La semillita soñada

"*Qué Todos los Pueblos Conozcan Tu bondad*".[4]

En Ayotla, las fiestas de octubre comienzan con el onomástico de la Virgen del Rosario, el día 7; de manera paralela, el pueblo vecino de Coatepec inicia con algunas procesiones locales. Así, en ambos poblados se extiende paralelamente la celebración a lo largo del mes.

Partimos con la descripción etnográfica desde Ayotla, como ya se mencionó antes, porque el arco de semillas es un segmento de una investigación más amplia que se realizó de un ciclo festivo completo.

Es en este contexto que se lleva a cabo la peregrinación[5] del arco de semillas, programado siempre para el tercer domingo de octubre, en esta ocasión el día 20. Ésta es una tradición que comienza en Ayotla y es en honor a la Virgen del Rosario del pueblo de Coatepec; ésta se lleva como tributo y permanece ahí hasta que se lleve a cabo la fiesta del próximo año. Desde hace más de 60 años se ha llevado a cabo ininterrumpidamente esta tradición. La familia De la Luz es la que se encarga de la organización del evento. Doña Ángeles, la heredera del cargo, nos habla un poco de cómo comenzó esta tradición:

Pues sí, sí nos contó —su padre— pero en realidad no recuerdo bien los nombres de todos; o sea, eran varias personas de aquí de la Loma, bueno, de Ayotla, toda de Ayotla; eran primos de él […] tíos, pero ya después se empezaron a alejar todos los que la llevaban y unos ya murieron. Unos ya

---

[4] Palabras expuestas en una manta ubicada en el altar mayor de la parroquia de Coatepec.

[5] La peregrinación […] es una marcha ritual según modos e itinerarios ritualmente fijados. O de un modo más preciso: es una marcha ritual por la que, partiendo de una periferia más o menos lejana, se ingresa temporalmente en un centro o foco de condensación de lo sagrado, para luego egresar y retornar al mismo punto de partida confortado por la participación en la virtud de lo sagrado. (GÍMENEZ 1978: 155).

murieron, pero…, él se quedó con… pues, ora sí que con la tradición de llevarle su arco a la virgen. Pero pues, en sí, él tiene como (bueno, cuando él nos platicaba) ya tenía como 60 años que lo llevaba o más, de más antes. [*sic*][6]

Para el armado del arco, se involucra toda la familia, desde el miembro más pequeño hasta el mayor, siempre y cuando se haga con respeto y delicadeza. Con semanas de anticipación se hace la compra de la semilla de diversos colores y tamaños, que traen del Distrito Federal. Pero anteriormente se surtían también en otros pueblos, según recuerda Doña Ángeles:

Nosotros íbamos al centro, íbamos a Ozumba; en Ozumba pues entra mucha semilla de los pueblos e íbamos a traerlas […] Pues así o sea para él, todas eran sagradas, ¿sí? Pero él, […] las iba seleccionando conforme iba a hacer la portadita a la virgen. Por ejemplo el maíz rojo, el maíz, amarillo, era el que más ocupaba él para eso […] también, íbamos al centro a comprar café crudo, el café crudo lo ocupaba para todas las guías del marco y el café tostado para hacer jarrones, para hacer las letras, la corona de la virgen, el café tostado… […] ¡ah!, y también chícharo. No sé si también han visto el chícharo verde, pero partido a la mitad. ¡Ah! pues eso lo agarra para las hojas, lo agarraba para las hojas, para formarles sus hojas a la planta que le fuera a poner él […] Figuras, sí, guías de rosas, alcatraces, tulipanes. Pues sí, ya lo fuimos todo modificando, porque casi siempre eran rosas lo que le ponía él a la virgen, casi la mayoría. Y nosotros le decíamos. —"Mira, papá, vamos a ponerle esto". —"pues preséntenmela a ver cómo se ve, y yo les digo si sí". Se lo hacemos. Y ya, según nosotros, se la presentábamos en la tabla. Y ya nos decía: "No, pues sí se ve bonita. Pónsela". —"Mira, papá. Mira", Le ponemos unos. —"¿Por qué no le ponemos unas mariposas o le ponemos unas palomas?", —"No, no, no", dice. Y la corona, su corona también. Siempre. O sea que él seleccionaba muy bien sus colores para su… Ya ahorita, a estas fechas, él ya estaba: "¿Ya, hija? ¿Ya podemos ir por el arco? ¿Ya, hija? ¿ya vamos a ir a traer cosas?" —"Sí, pá, ya vamos a ir a traer". […] Y andaba duro y duro. Y él incluso hasta soñaba a la virgen; él soñaba a la virgen.[7]

[6] Entrevista realizada a María de los Ángeles Cabrera, organizadora del evento: 28 de agosto de 2013.

[7] *Id*.

El diseño del dibujo no se conoce hasta unos días antes. E incluso la familia comenta que anteriormente, Don Cástulo, quién en vida tenía el cargo, soñaba con los colores y el diseño del arco, mismos que la Virgen del Rosario le indicaba cómo y dónde los quería. Está manera onírica se empataba con la realidad y era respetada por los miembros de la familia. Actualmente, uno de sus nietos nos platica que toda la familia sueña a Don Cástulo, semanas antes de que el arco se lleve a Coatepec. Doña Ángeles nos habla de estos sueños:[8]

> […] me decía que ya la había soñado y eso, ¿no? Pero yo siento que sí tenían relación. No va usted a creerme pero siempre que le hacíamos el color, de ese color estaba puesta la portada de la virgen; o el vestido de la virgen o flores de la virgen, Siempre coincidían las cosas. Hasta mis hijas decían: —"¡Ay, mamá! Mi abuelo siempre le atina al color de lo que lleve la virgen en su manto". Porque antes la vestían a la virgen con sus vestidos y al niñito y todo eso […].[9]

"En andas te llevo"

Es el día de la peregrinación. Es tradición familiar la llevada del arco. Aquí se involucran los linajes: Medina Ruiz, Ruiz Ávila, Ruiz de la Luz y Valencia Medina, estas últimos encargados de la cooperación para la salva de cohetes que acompañará el arco. Son las 4:30 am. El señor Arturo Valencia comienza a dar aviso por medio de la cohetería, al mismo tiempo que va avanzando a casa de la familia de la Luz, donde ya espera el arco para ser llevado en andas hasta Coatepec. Se baja hasta las pizzas "Charly", lugar de salida desde siempre, cuyo terreno anteriormente pertenecía a un señor del cual se ignora el nombre, pero que siempre participaba. Llegan devotos de las colonias Emiliano Zapata, la ampliación Emiliano Zapata, el fraccionamiento José de la Mora, La Loma Bonita, el Calvario e,

---

[8] Según Gustavo Aviña, este concepto de ensueño se refiere al momento en el que la persona está soñando, pero en estado de vigilia. Es un estado en el que el cuerpo permanece quieto pero la mente se mantiene en actividad, manifestándose con movimientos oculares rápidos. (Aviña 2003: 292).

[9] Entrevista realizada a María de los Ángeles Cabrera, organizadora del evento: 28 de agosto de 2013.

incluso, desde Tlalpizahuac, pueblo vecino no muy distante de Ayotla. Con el avance de la peregrinación se van sumando de los pueblos de Tlapacoya, Ixtapaluca y San Francisco Acuautla.

El arco va cubierto con papel estraza y plástico para protegerlo de las condiciones climáticas, lluvia o frío e, incluso, pequeñas heladas que han pasado en años anteriores, junto con el arco el grupo de danza prehispánica Koanalan Ayotlan, que en español significa: Koanalan, "lugar donde florecen las ciencias" y Ayotlan "lugar donde abundan las tortugas". Este grupo se encarga de la música y el sonar de los caracoles durante todo el recorrido. Desde el periodo precolombino, tienen la creencia de que existe un canal energético entre Ayotla y Coatepec, y este recibimiento de ofrenda se lleva a cabo desde tiempos inmemoriales, sin que haya un registro del mismo. Sin embargo se sigue llevando a cabo. No obstante, no fue sino hasta hace apenas diez años que este grupo se integró a la celebración. No es de extrañar tal deducción, ya que el antiguo camino para ser llevado era a través de los cerros en la cordillera del pino. Esto nos data esta relación hombre-naturaleza tan representativa de las comunidades mesoamericanas y, después, reformuladas por las poblaciones de origen campesino (Broda, Baéz, 2001).



Fig. 2. Camino a Coatepec con el Arco de Semillas, 20 oct. 2013. Foto: Nadia Tapia Medrán

En la peregrinación podemos ver personas de todas las edades: ancianos, bebés en brazos, mujeres, niños, hombres. Sin embargo es de llamar la atención que la mayoría de los participantes son de edad joven, entre los 18 y 25 años. No existe discriminación alguna para la asistencia al evento; sin embargo el orden de participación y acomodo de los actores sociales se puede ver de manera clara: hasta delante y por resguardo, abre paso una patrulla municipal.

Para el orden ritual, hasta enfrente, los coheteros; atrás de ellos, dos señores de 65 años de edad aproximadamente. Éstos han participado en la caminata desde hace más de 45 años y son una especie de guardianes para el camino. Seguido de ellos viene el arco, que es cargado por uno de los hijos de la encargada y otros chicos que forman parte de la familia. Es importante mencionar que no se hace cambio en todo el recorrido. Tras ellos vienen los feligreses y, hasta el último, los danzantes. Casi para llegar al final del recorrido se forma un cúmulo de 300 personas, aproximadamente.

El recorrido hipotético es de 12 kilómetros, siguiendo toda la avenida Cuauhtémoc hasta pasar por el H. Ayuntamiento y dar vuelta en la avenida que lleva justo a Coatepec. Los danzantes tocan todo el tiempo, y en cada cruce de calle se tocan los caracoles para dar aviso que viene la procesión, además de los cohetes que en ningún momento dejan de lanzarse. Se toman algunos descansos. Es aquí donde podemos apreciar el paisaje del campo, siembras, magueyes, algunos árboles y, a lo lejos, los volcanes sagrados Popocatépelt e Iztaccíhuatl. El aire es puro y el frío cala el cuerpo. Sin embargo se continúa. Finalmente arribamos a Coatepec a las 8:30 am. A lo lejos se abre la comunicación por medio de cohetes. Coatepec recibe con banda y con la atención personal de los mayordomos de la fiesta y de Doña Candelaria de Carmona, viuda de Don José Carmona, quien en vida era quien recibía el arco. Dan la bienvenida a todos los participantes e invitan a que esta tradición no se pierda.

El grupo de danza prehispánica de Coatepec, además de la familia encargada, se ocupa del ritual de sahumerio para purificación de una pequeña capilla que fue adornada con globos en blanco, verde, rojo, amarillo, anaranjado, azul y rosa, misma que resguarda las imágenes del Cristo en la Cruz, una virgen de Guadalupe y la Virgen Del Rosario. En la parte de afuera, hay una imagen del Señor del Perdón, vestido en colores rojos y dorados, postrado en una mesa de madera, misma que se acondiciona para que éste sea llevado en procesión. Ahí podemos observar que ya la gente le ha prendido una veladora y ofrendado pan y café, para que comparta junto con ellos el festín sagrado.



Fig. 3. Comité de recepción de coatepeños. Foto: Nadia Tapia



Fig. 4. Altar improvisado con la imagen de la Virgen del Rosario y foto de Don José Carmona. 20 de octubre, 2013. Foto: Nadia Tapia Medrán

La llegada del arco es motivo de felicidad para los nuevos participantes y los que ya llevan algunos años asistiendo; se reparte pan bolillo, café, champurrado y atole. La banda toca, mientras tanto se descubre el arco y se coloca por un rato en la entrada de la capillita. Ahí ha llegado gente de San Vicente Chicoloapan, que también se une. Luego de un rato de degustar los alimentos y tomar un descanso, la organizadora Doña Ángeles da la orden de continuar. Es aquí donde se hace el cambio de cargadores. Se solicita a cuatro señoritas para la cargada. Continuamos hasta llegar a la casa de Doña Candelaria. Ahí el recibimiento es con comida en abundancia: tamales verdes y de rajas, pozole de pollo, pancita, atole de arroz, champurrado, café, ponche y pan de sal (bolillitos). Los comensales consumen los platillos con gusto y comentan que la caminata les abrió el apetito. Por lo tanto es una manera de recompensa para ellos compartir las comidas. El tiempo que se permanece ahí es de aproximadamente dos horas. Durante el convivio, se coloca el arco sobre unas sillas, al pie de un altar improvisado, en donde observamos una imagen de la virgen del Rosario y una fotografía del difunto José Carmona, esposo de doña Candelaria.



Fig. 5. Recorrido del Arco hacia la Parroquia de Coatepec, 20 de octubre 2013. Foto: Nadia Tapia Medrán

Para continuar el camino hacia la iglesia, la gente del pueblo ya espera la pasada de la peregrinación. Se persignan con el Señor del perdón y se murmuran algunos comentarios de que el arco desde hace muchísimos años se lleva allá. Sin saber el dato preciso está en la memoria colectiva de los lugareños.

Dentro del universo sacro, según Peter Berger (Berger, 1921), se podría asignar el concepto de sagrado a un tipo de poder distinto del hombre y, a su vez, íntimamente relacionado, atribuido a objetos naturales y/o artificiales, como es el caso del arco de semillas. Este tipo de atribuciones tienen lugar en la vida del hombre, siempre situadas de manera significativa.

Llegamos a la parroquia. La entrada principal ha sido adornada con un retablo grande de semillas. Los motivos dibujados son diferentes. Por un lado, se muestra a Coatlicue, "la de la falda de serpientes", deidad prehispánica que representa la vida y la muerte, y por el otro, los santos que vienen en procesión: ambas vírgenes: la de Ayotla (aunque ésta no vaya físicamente), Coatepec, y el Señor del perdón. También se observa la reproducción en semillas de algunos fieles.

Los primeros en entrar son los danzantes. Éstos purifican el lugar con sahumerio de copal. Suben al andamio improvisado donde está colocada la Virgen del Rosario, patrona de Coatepec. Se hace el ritual y cada uno de ellos participa en ofrendar flores. Suenan los caracoles. La iglesia se humea entre flores y fuegos artificiales, ante los ojos de la gente que ya esperaba dentro de la parroquia.



Fig. 6. Portada de semillas realizada por la Mayordomía de Coatepec en la Parroquia, 20 de octubre 2013.
Foto: Nadia Tapia Medrán

El segundo acto lo inicia el párroco, ya que es él quien recibe el arco, lo bendice y abre paso para que se lleve ante la Santísima. Aquí se protagoniza el avance por el pasillo principal de Doña Candelaria de Carmona, acompañada de su hija. Doña Cande lleva en sus manos una veladora y una foto de su difunto esposo, en representación de su asistencia aún ya sin vida terrenal, no así espiritual. Atrás de ella, las cargadoras del arco. La estudiantina armoniza el paso de la entrada al altar mayor. Finalmente el arco es colocado por los miembros de la familia De la Luz ante los pies de la virgen entre flores y cirios. Comienza así la liturgia católica con la santa Misa. El sermón es en honor a los enfermos, algunos presentes, y en bienvenida a un grupo que viene desde Tequistepec, Oaxaca.[10]

[10] La presencia oaxaqueña tiene su origen en un antiguo párroco de San Francisco Acuautla que duró 30 años en el pueblo y provenía de aquél estado. Él fomentó la relación entre Tequistepec, San Francisco Acuautla y Coatepec, invitando a la gente a los diferentes festejos de cada localidad: El Señor del Perdón, San Francisco de

Mientras tanto, en el atrio de la Iglesia se realiza la celebración organizada por el pueblo. Los grupos prehispánicos, aquí se reúnen: el grupo de inspiración prehispánica de Tlalpizahuac, el Calpulli de Tlapacoya, el Koanalan Ayotlan y el grupo anfitrión que es precisamente en este día que nace como tal. El ritual comienza frente a una cruz roja con un listón blanco colgando de sus extremos. Ahí se colocan las frutas como son: naranjas, manzanas, plátanos y mandarinas, para después pasar al acto de "*Tlalli mana*" o lo que permanece en la tierra, que tiene que ver con el ritual de purificación de los elementos de la naturaleza. Aquí se abre paso al "*Tlalmanali*" u ofrenda. Se forma un círculo con los elementos de la naturaleza, las ya mencionadas frutas y algunas flores como son: gladiolas, margaritas, otras flores en colores amarillo, morado y blanco; también carbón, tortillas, algunas figurillas de deidades prehispánicas, maíz fresco con hoja y la representación simbólica de los cuatro elementos de la naturaleza: el pulque (agua), granos de maíz seco (tierra), el caracol (aire) y el copal (fuego).

Las sahumadoras guían el ritual. Así, terminado el acto de purificación con el círculo, se lleva a cabo la danza. No existe jerarquía entre los grupos y la participación es por igual. Una vez terminado el acto, los danzantes son invitados a comer a casa del mayordomo don Gilberto Hernández.

En la Iglesia se llevan a cabo bautismos comunitarios y bendiciones. Una vez terminados ambos actos, las personas se retiran de la parroquia y aprovechan para pasear por la feria que está llena de antojitos, pan, barbacoa, pulque (éste último, motivo de orgullo para el poblado ya que en toda la región es conocido como el único pueblo que aún lo produce, y tiene el mejor sabor según algunos consumidores), además de bebidas embriagantes de reconocida marca.

Otro relato mítico con el que nos encontramos. Según el mayordomo de Coatepec, ahí se festejan dos fiestas: la del día 7 de octubre, por ser el onomástico de la patrona, y la del día 20 del mismo mes, ya que según algunos datos que han pasado por la vía oral, el feste-

---

Asís y Virgen del Rosario. (Entrevista realizada a Alfredo Mecalco Domínguez, mayordomo y miembro de la Junta Vecinal Pro-Restauración del Templo y exmonasterio de la Natividad de María. 25 de abril, 2013).

jo del 20 se dio en tiempos de revueltas zapatistas revolucionarias. Los creyentes, ante el asombro y el alboroto, y en un intento de resguardar la imagen sagrada, se la llevaron a otro poblado (al parecer San Vicente Chicoloapan[11]) para su seguridad. Sin embargo, aun en su ausencia se celebró está fiesta para no olvidar que era ella la patrona local.

Un factor de importancia entre Coatepec y Ayotla son los lazos consanguíneos que existen entre las familias que llevan el arco y las que lo reciben, mismo que hasta hace algunos años se ignoraba.

Antes de que la familia supiera de la afinidad de sangre, ya existía el lazo simbólico ritual: el compadrazgo por la traída del arco, y hasta hoy el trato sigue siendo de la misma manera.

La Virgen de Coatepec es especial para la familia De la Luz, aun teniendo a la misma en Ayotla. Al respecto, Doña Ángeles nos comenta:

> Pues para mí es mi madre, o sea, le digo: es la madrecita de todos. Para mí, la virgen del Rosario, como la Virgen de Guadalupe, como la Virgen de San Juan, para mí es una sola, si y ya ahora lo entiendo más. Digo, como le digo, que él (su esposo) a mí me dijo, tenía yo esa inquietud de la virgen del Rosario, que por qué no aquí también. Pero al final de cuentas es lo mismo. [*sic*][12]

El acto de llevar el arco se continúa por tradición, ahora con un doble simbolismo: el culto a su antepasado jerarca, Don Cástulo, y la ofrenda para la Virgen.

Fuera del dogma católico, la familia reafirma su creencia y lo lleva a cabo sin la participación del párroco local. El arco y su representación simbólica conjuntan una creencia legítima en la existencia de lo sagrado. Santo y Pueblo se amalgaman en un universo simbólico,

---

[11] La relación entre Coatepec, San Francisco y San Vicente está ligada a la lucha por la tierra. Al respecto, Vargas (1999) nos brinda el dato sobre el fusilamiento, en 1868, de Julio López Chávez, líder de una rebelión campesina organizada por los tres pueblos, quienes reclamaban las haciendas de Zoquiapan, Acuautla y Jesús María.

[12] Entrevista realizada a María de los Ángeles Cabrera, organizadora del evento: 28 de agosto de 2013.

legitimado a través de las ritualidades, en este caso, conjuntas entre los grupos de danza y el dogma católico. Asimismo, gracias a la interacción y participación social de los pueblos invitados…

[…] con bastante aproximación se podrían hacer extensivas estas consideraciones a la relación que el pueblo (o el barrio) mantiene con sus imágenes. Como hemos visto en los títulos, el santo patrono es el dueño de las tierras, el padre —o madre— de la comunidad. Pero en otras ocasiones todavía más poderosas. Cuando, por ejemplo, irradian una fuerza que se ha hecho evidente mediante el milagro cristiano. El gesto de elevar una capilla, de organizar una fiesta —en este caso peregrinación y fiesta— en honor a la imagen es entonces una afirmación de identidad y poder ente los pueblos vecinos […]. (Gruzinski 1988: 246).



Fig. 7. La procesión de los santos y el arco, entrando a la Parroquia de Coatepec. Foto: Nadia Tapia Medrán

CONCLUSIÓN

El arco de semillas es una tradición que viene desde el siglo pasado. Es un grupo cerrado familiar que elabora este arco con una triple finalidad; primeramente, honrar y ofrendar a la virgen por lo que representa como imagen sagrada y milagrosa; segundo, el tributo al antepasado común (el padre de la organizadora), ahora ya difunto,

y por último, afianzar los lazos parentales que existen con el pueblo de Coatepec, mismos que se reiteran cada año a través del ritual de la peregrinación por la que pasa el arco, hasta la colocación de la imagen de la Virgen del Rosario, por parte de la familia Cabrera, en el altar mayor de la Parroquia de Coatepec. No existe un lazo afianzado por algún rito de paso (bautismo, primera comunión u otro). Sin embargo, el estatus de respeto se mantiene, ya que para ellos es un compadrazgo, y esta reciprocidad es, por igual, tanto de la familia que recibe, como de la que lo lleva.

Por otro lado, no podemos perder de vista que en este encuentro se congregan más de un pueblo para llegar al lugar sagrado: Coatepec. Aquí, en el ritual,[13] podemos observar la participación y organización colectiva de familiares y miembros prestigiosos de la comunidad, como lo es la presencia de los mayordomos de Coatepec. Este entretejido social, claramente manifestado en esta fiesta, es parte de su resistencia como pueblo(s), ya que en ningún momento de la peregrinación se hace notar la participación de algún sacerdote. La apropiación de los actores sociales de sus imágenes religiosas, nos brinda un claro ejemplo de esta resistencia, pese a las imposiciones religiosas del dogma católico.

La religiosidad popular, en todo caso, supone creencias y cultos distantes de la ortodoxia, si bien tales variantes se refieren únicamente a cómo los pueblos entienden y practican la religión oficial. A las religiones populares les son inherentes los fenómenos sincréticos y, de tal manera, la pluralidad en la que se integran diferentes grupos sociales (nacionales, clasistas, étnicos, etc.), por medio de los variados y fascinantes disfraces de las divinidades. […] El examen de las manifestaciones sincréticas implica definir no solamente los elementos culturales conservados y/o adoptados, debe distinguir, también, aquellos que se perdieron o fueron rechazados por las sociedades interactuantes. (Báez-Jorge 1994: 30).

[13] Al respecto Broda nos dice […] el ritual establece el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos. Al ser una parte sustancial de la religión, implica una activa participación social […] el ritual induce a sus participantes a involucrarse en las acciones comunitarias, lo cual implica también un complejo proceso del trabajo que se desarrolla en beneficio de las fiestas (BRODA 2014: 21).

Así, los santos, además de operar como mediadores entre lo sagrado y lo terrenal, en algunos casos son el anclaje de la memoria e identidades colectivas,[14] familiares; incluso —nos dice Padrón-María Elena (2014: 175)—, "son el medio de identificación en contextos de dominio/subordinación o resistencia".

El arco es símbolo de identidad y pertenencia para quienes lo portan, tanto a su pueblo de origen como a un linaje común.

La intención de este ritual es, a su vez, saldar las deudas de los dones otorgados por la Virgen a los problemas morales y/o de salud que se llegasen a presentar a lo largo del año en que se repita el evento. Ofrenda y pago se mezclan con la creencia y participación social, los santos y el arco como invitados especiales en este festín sagrado. "Predican otra historia, aquella que se origina lejos del pulpito, en la lucha diaria por sobrevivir, en el campo, en los problemas cotidianos, que urgen soluciones inmediatas". (Gómez 2009: 7).

Es importante señalar que tanto Ayotla como Coatepec forman parte de la zona metropolitana de la ciudad de México. Por lo tanto, estas manifestaciones ya muy poco vistas en la región nos muestran este *continuum* entre la tradición y la modernidad, además de las constantes imposiciones clericales, aunadas a los procesos de urbanización y la tendencia a la extinción de estas formas religiosas de representación ritual.[15]

Cada pueblo de los que hablamos tiene distinta raíz y proceso histórico; por ende, sus formas de organización social y manifestacio-

---

[14] […] punto de referencia a partir del conocimiento que tiene del pasado, conocimiento que se desarrolla a través de la memoria colectiva —en sus diferentes instancias— para dar a la oralidad el conducto de su expresión más importante, por ser el primero de los actos con los que es transmitido, históricamente, todo saber. De esta forma la memoria se convierte en el rescate de los recuerdos de los procesos sociales que alguna vez existieron, guardándolos celosamente en la mentalidad del individuo social que, con su capacidad de mantenerlos vivos en su memoria personal, puede enseñarlos cuando sea el momento. (PÉREZ 2002: 19).

[15] La tendencia prevaleciente en el capitalismo es reducir o anular, la diferencia entre fiestas participativas rurales y espectáculos mercantiles urbanos, como otra consecuencia de la subordinación del campo a la ciudad, de la vida local al mercado nacional y trasnacional. (GARCÍA 1994: 191).

nes religiosas, estudiadas y analizadas de manera particular en el campo antropológico, son dignas de dar seguimiento. Este trabajo es un pequeño introductorio para dar pie a futuras investigaciones.

BIBLIOGRAFÍA

ARANDA, Raúl,

2001 "*Entre el lago y el Cielo: La Presencia de la Montaña en la RegiónChalco-Amecameca*" *in*: Johanna BRODA *et al.*, *La Montaña en el Paisaje Ritual,* México: CONACULTA INAH, UNAM, UAP.

AGUIRRE, Gonzalo,

1992 *Zongolica encuentro de dioses y santos patronos. Obra antropológica XIV*, México: FCE/INI/Universidad Veracruzana.

AVIÑA, Gustavo,

2003 "El caso de doña Pragedis en la lógica de la fuerza del rayo" *in*: ALBORES, BRODA (coords.), *Graniceros, comovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, México: El Colegio Mexiquense/UNAM.

BÁEZ-JORGE, Félix,

1994 *La Parentela de María, cultos marianos, sincretismo e identidad nacionales en Latinoamérica*, Xalapa: Universidad Veracruzana.

1998 *Entre los naguales y los santos*, Xalapa: Universidad Veracruzana.

BATALLION, Claude,

1972 *La Cuidad y el Campo en el México Central,* México: Ed. Siglo XXI.

BERGER, Peter,

1981 *Para una teoría sociológica de la religión,* 2ª. ed., Barcelona: Kairós.

BONFIL, Guillermo,

1995 "Dialéctica de la contracolonización" y "Descolonización y cultura propia", *in*: Lina ODENA GÜEMES, *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla*, t. 4, México: INI-INAH-CONACULTA.

BRODA, Johanna,

2001 "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", *in*: Johanna BRODA y Félix BÁEZ-JORGE (coords.), *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* México: Biblioteca Mexicana.

1991 "Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica" *in*: Johanna BRODA y S. IWANISEWSKI (ed.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México: IIH- UNAM.

GARCÍA, Néstor,

1994 *Las culturas populares en el capitalismo*, México: Nueva Imagen.

GEIST, Ingrid (comp.),

1996 *Procesos de escenificación y contextos rituales*, México: UIA/Plaza y Valdés.

GIMÉNEZ, Gilberto,

1978 *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México: COLMEX.

GRUZINSKI, Serge,

1998 *La colonización de lo imaginario*, México: Ed. FCE

OLIVEN, Rubén,

1996 "La metamorfosis de una identidad, el renacimiento de las tradiciones en el contexto urbano", *in*: Paul KIRCHOFF, *Coloquio Paul K.*, México: UNAM.

PADRÓN, María E.,

2013 "¡Si el señor nos presta vida!, ¡si el señor nos da licencia! Reciprocidad entre divinidades y humanos al suroeste de la ciudad de mexico", *in*: Ramiro A. GÓMEZ (comp.), *Los divinos entre los humanos*, México: Artificio Editores.

PÉREZ, Taylor,

2002 *Entre la tradición y la modernidad*, México: UNAM.

VARGAS, Ana María,

1999 *Monografía municipal de Ixtapaluca,* México: Instituto Mexiquense de Cultura, AMECROM, Gobierno del Estado de México.

FUENTES ORALES

María de los Ángeles Cabrera, organizadora del evento (28 de agosto de 2013)

Gilberto Hernández Anaya, Mayordomo Coatepec 2013.

Familia Valencia, organización cohetería.

Alfredo MECALCO DOMÍNGUEZ, mayordomo y miembro de la Junta Vecinal Pro-Restauración del Templo y exmonasterio de la Natividad de María (25 de abril de 2013).

OTRAS FUENTES

http://etimologias.dechile.net/?cto.nico.

El acontecer de lo sagrado: un encuentro en la Sierra de Tenango*

Marisol Vargas Flores†

Abstract: *Se presenta un trabajo etnográfico sobre la celebración de la Santa Cruz, realizada en dos localidades del estado de Hidalgo. El contraste de la actividad ritual presenciada en ambos sitios, devela cambios y continuidades en la tradición religiosa del mundo otomí, trastocada por la presencia del protestantismo en la región y, como se podrá ver, también influída por la observación científica de la comunidad antropológica. Más allá de la descripción de los hechos, la autora se propone dar cuenta de la experiencia religiosa, exaltando la subjetividad de la observadora: el registro emocional y sensorial durante el ritual.*

Palabras clave: *Santa Cruz, Tenango de Doria, San Nicolás, santa agua, badi, experiencia religiosa,* homo religiosus.

"Lo sagrado surge de la capacidad de asombro de los hombres. Un estado anímico que aparece cuando el hombre se siente plenamente integrado a lo existente y está abierto a una realidad que lo rebasa infinitamente".

Julio Glockner

---

* Ponencia leída el 15 de marzo de 2017 en la ENAH.

† Antropóloga Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Investigadora independiente en los temas de religión y perspectiva de género, al respecto ha realizado trabajo documental y etnográfico en el Estado de México y Ciudad de México. Ha participado en coloquios y encuentros de diversas instituciones del país, así como en publicaciones electrónicas e impresas. En 2015 realizó el proyecto para la recuperación de la memoria histórica "Espejos del pasado: Reflejo de la identidad ayotlense" con apoyo del FONCA. Actualmente se desempeña como Facilitadora de Desarrollo Femenino.

El objetivo de este texto es presentar una descripción etnográfica sobre el ritual dedicado a la Santa Cruz en dos localidades distintas de la Sierra Oriental, ubicada en el estado de Hidalgo. Tomando en cuenta la vasta bibliografía existente acerca de la cultura otomí y su compleja cosmovisión, me he permitido realizar un ejercicio en el cual se privilegie la subjetividad del antropólogo en campo, más que hacer un análisis riguroso del ritual.

Considero que la religiosidad, al ser praxis, se traduce en una experiencia vital, obviamente social, pero también individual. Quien haya estado presente en un ritual sacro, ya sea como espectador o como actor, habrá percibido —y, en el mejor de los casos, sentido— el ambiente emotivo que se desprende de este tipo de aconteceres portentosos. ¿Cómo nos aproximamos a lo divino? Lo divino, ¿vive en uno o se crea en el colectivo? Si a todo conocimiento racional precede un conocimiento desde los sentidos, ¿qué emoción despierta el encuentro con lo numinoso? ¿Es posible sentir o identificar esa presencia "santa" cuando se es un agente externo a la comunidad y no se sabe qué buscar o imaginar durante el ritual? Sin plantearme estas preguntas, conseguí algunas respuestas *in situ*, al presenciar las ceremonias del tres de mayo.

El análisis fenomenológico de la religión parte de un suceso que pasa inadvertido para otras metodologías o enfoques y que, sin embargo, esconde la esencia de toda actividad religiosa: el encuentro o toma de consciencia por parte del ser humano de una "realidad trascendente e inefable que da al mundo su verdadera dimensión de perfección", la manifestación de "una realidad distinta de las realidades ambientales de la vida […] la presencia de una fuerza invisible y eficaz" (Eliade *apud* Ries 1995: 13-15); se trata, pues, del descubrimiento de *lo divino* o la vivencia de una hierofanía. La experiencia religiosa que es, en última instancia, personal, trascenderá en la creación de un orden simbólico compuesto por mitología y ritualidad, el cual dará lugar a lo sagrado y dotará de sentido a la vida humana.

Es en este contexto que toma relevancia el denominado *homo religiosus*: "aquel que ha realizado la experiencia de lo sagrado, que lo ha vivido" (Ries 1995: 64), y que es capaz de aprehenderlo. La religión es un proceso que inicia con un hecho empírico y una revela-

ción íntima e interior permeada de emotividad, ya sea negativa o positiva.

¿Cómo es esta experiencia de lo divino? Rudolf Otto la describe en cuatro etapas que corresponden al orden simbólico y místico a la vez. Cabe destacar la nulidad, el terror y el misterio que despiertan en el hombre al encuentro con lo sagrado, pues éstos son sentimientos que podrían resultar contradictorios ante un imaginario de lo divino con características amorosas, protectoras y paternales como el que proponen algunas doctrinas religiosas, por ejemplo, el catolicismo.

1) Sentimiento de criatura en el hombre, reacción provocada en la conciencia humana por la presencia del objeto numinoso.
2) Descrita por los griegos con el término σεβαστὸς (*sebastos*), es la de un terror místico en presencia de la majestad de lo numinoso.
3) El hombre está ante un *mysterium*, una trascendencia de una cualidad tal que lleva a los místicos a proclamar su nada.
4) Lo *fascinans*, la adoración, la beatitud, la experiencia de la gracia, el nirvana, el éxtasis, la visión beatífica. (Otto en Ries 2005: 26).

También es importante recordar la sentencia de Julien Ries, quien afirma que "no se trata de crear lo sagrado […] sino de descubrirlo, de sentir una Presencia y, en el límite ideal, de vivir una comunión". (Ries 2005: 65).

Si bien la experiencia religiosa puede parecer un elemento sumamente subjetivo para el análisis de un hecho social, no debe desdeñarse, ya que además de aportar nuevas aristas al tema, nos hace reflexionar sobre nuestro quehacer profesional y nos brinda un invaluable crecimiento personal.

Rosana Guber señala lo siguiente:

> Es inevitable que el investigador se contacte con el mundo empírico a través de los órganos de la percepción y de los sentimientos; y que éstos se conviertan en obstáculos o vehículos del conocimiento depende de su grado de apertura […] De todos modos, la subjetividad forma parte de la conciencia del investigador y desempeña un papel activo en el conocimiento, particularmente cuando se trata de sus congéneres (Guber 2015: 57).

Aún sin compartir los códigos culturales o entender a cabalidad lo que se observa, en un primer acercamiento, las imágenes y sensaciones muestran algo relevante del hecho religioso; la vivencia misma nos permite empatizar con el otro y comprender "algo" que no encontraremos en el campo teórico. Concuerdo con Guber cuando menciona que "las impresiones del campo no son sólo recibidas por el intelecto sino que impactan también en la persona del antropólogo". Son estas impresiones las que he querido recabar, partiendo de la premisa de que experimentamos el ambiente místico, sobre todo, a nivel sensorial; ubicados en tiempo y espacio humano que, en ese momento, se encuentra intersecado con lo divino.

I. San Nicolás

Llegué al pueblo de San Nicolás por casualidad; en realidad iba como acompañante de una colega antropóloga que estudia procesos migratorios en comunidades otomíes.

La geografía de la región es verdaderamente accidentada. Se trata de un camino lleno de curvas continuas y pronunciadas, de modo que para cuando arribas a la localidad, existe una sensación de mareo y ambiente enrarecido; propio de quien experimenta estar por primera vez en un lugar que le es ajeno.



Vista de San Nicolás, Hidalgo. Mayo 2016.
Foto: Guadalupe Ramírez

San Nicolás pertenece al municipio de Tenango de Doria. Además de la pobreza se percibe el abandono, fruto de la constante migración iniciada desde la década de 1980. Actualmente, la población se constituye de adultos mayores, mujeres solas, y, en menor cantidad, niños y jóvenes. Se dedican al cultivo de autoconsumo y a la producción y venta de bordados; igualmente, los pobladores resultan beneficiados por las remesas que les mandan sus familiares desde Estados Unidos.

Estábamos sentadas en la cocina, tratando de hacernos entender con la mujer que trabajaba en el fogón, pues ella medio hablaba español y nosotras nada de ñähñú. "Ahorita están viendo para ir mañana al monte, a lo de cada año". Mi amiga y yo nos miramos de reojo. Fue hasta ese momento que me fijé en el calendario: era 1° de mayo, venía el día de la Santa Cruz. Nuestra interlocutora nos explicó que la gente se organiza *discretamente* para la celebración, pues desde el arribo de los evangélicos —hace 57 años, aproximadamente— ya no son bien vistos este tipo de eventos. Actualmente, en el pueblo hay dos templos protestantes, dos del *Séptimo día* y uno entrante de Testigos de Jehová, cuya presencia contrasta con un solo templo católico.

Nos llevaron a la casa del encargado principal, don Manuel, para pedir permiso de acompañarlos al monte. Él estaba ocupado haciendo ramitos de flores para las oblaciones, quedamos en vernos al día siguiente, 2 de mayo, a las 4 de la mañana, en la entrada de la iglesia católica.

II. El recorrido de las seis aguas

Llegamos al cinco para las 4 a la iglesia; sin embargo, el grupo ya había partido. Encontramos a dos hombres que regresaron por sus machetes y emprendimos el camino con ellos, en plena oscuridad del cielo. No podía distinguir el paisaje, así que me concentré en seguir la silueta de nuestros guías.

Comenzamos a subir por una vereda bien marcada. A lo lejos brillaban las luces de la procesión. Después de una hora, llegamos a nuestro destino. Se trata del principal pozo de agua que abastece a toda la comunidad. A unos metros del sistema hidráulico, encontramos al agua viva, el agua que mana dentro de una cavidad rocosa. Este lugar es nombrado *Xä~te* que se traduce como montaña, haciendo alusión al cerro y al manantial que vive dentro de él.

El ritual inicia cuando un trío compuesto por violín, guitarra huapanguera y jarana, toca la música[1] especial para *el costumbre*, cono-

[1] "La música que se toca para el costumbre [*sic*] es un elemento sagrado. Las divinidades tienen un lenguaje diferente al humano, para comunicarse con ellos está la música; los instrumentos *cantan*" (Dra. Federica Reinelli. Comunicación oral, mayo, 2016)

cida como *son de angelitos*. Al oído llega una melodía monótona que los asistentes siguen con los pies. Entonces sí, se *saluda al agua,* o sea, se le da ofrenda y agradecimiento.

Arriba de la cueva hay una cruz de madera con los adornos del año anterior. Un grupo de tres hombres se dedica a vestir la cruz con hojas, flores, y listones blancos. Una vez lista, comienzan a sahumarla y a colocar las cosas al pie de la cruz. Primero, se derraman diversos líquidos sobre la tierra, principalmente alcohol: jerez, refino, cerveza y refresco; se dejan cigarros prendidos, veladoras y pan.





Arriba: Ofrenda para la Santa Agua en el *Xä~te*.
Derecha: Mayordomos colocan ofrenda y visten la cruz.
Foto: Guadalupe Ramírez

Mientras tanto, en la boca de la cueva, está don Manuel, el especialista ritual del pueblo, acompañado por las mayordomas. Cada una carga en una canasta de mimbre los objetos que serán ofrendados: jícaras, flores —que son símbolo de vida y fertilidad— ceras, comida, tortillas y atole.

Al ser considerada el agua como un elemento femenino, e incluso representada en algunas comunidades de la sierra oriental y la huasteca como sirenas, uno de los principales elementos de esta ceremonia es una pequeña canastita adornada con collares coloridos; en su interior lleva escobetillas, tazas pequeñas, platitos, peine-

tas y aretes, todos ellos elementos que gustan a la *Santa o Divina Agua*. Mientras que las ceras encendidas y la comida se depositan sobre las piedras, la canastita se deja sobre el agua. Al respecto nos dice Israel Lazcarro que la dejan flotando para que cuando se sumerja, llegue a la "raíz del agua", donde la sirena dé cuenta de ellas. (Lazcarro *s.d.*: 7)

Mientras las mayordomas se turnan el sahumerio para hacer la respectiva oblación, permanezco a cierta distancia de la cueva, hipnotizada por la luz de las veladoras que brilla en el interior y paralizada por el intenso frío. El contraste entre luz y calor dentro de un lugar húmedo y opaco, aunado a la idea —para ellos, certeza— de que ahí hay entes divinos, me maravilla y al mismo tiempo me da miedo, me estremezco. Me pregunto qué sensación tendrán los demás. Indecisa de incorporarme a la danza pienso en lo poderosa e insólita que resulta la imagen que estoy viendo: un grupo de gente bailando al amanecer, rindiendo culto en un lugar donde *habita* el agua; luz, vida y movimiento en la oscuridad.



Misa oficiada en *el Goscu*. Foto: Marisol Vargas

La gente pasa a bailar y persignarse frente a la cueva. Se lanzan cohetes y se reparten taquitos y refrescos antes de regresar al pueblo. El camino de vuelta es un camino verde, lleno de vegetación y rodeado de cerros, pasamos por sembradíos de maíz y por fin, la luz permite vernos las caras.

Al llegar al pueblo, el grupo se dispersó, pero se acordó la cita para las 9 de la mañana, hora en que continuaría el recorrido de las "seis aguas".

Puntuales a la cita, nos dirigimos hacia un lugar llamado el Goscu, que significa "punto medio o corazón de la montaña". Ahí ya se encontraban esperando otras familias. En este lugar, el sacerdote de la iglesia católica ofició misa en castellano y se pidió a los seis manantiales que "haya el agua durante todo el año"; al final fueron

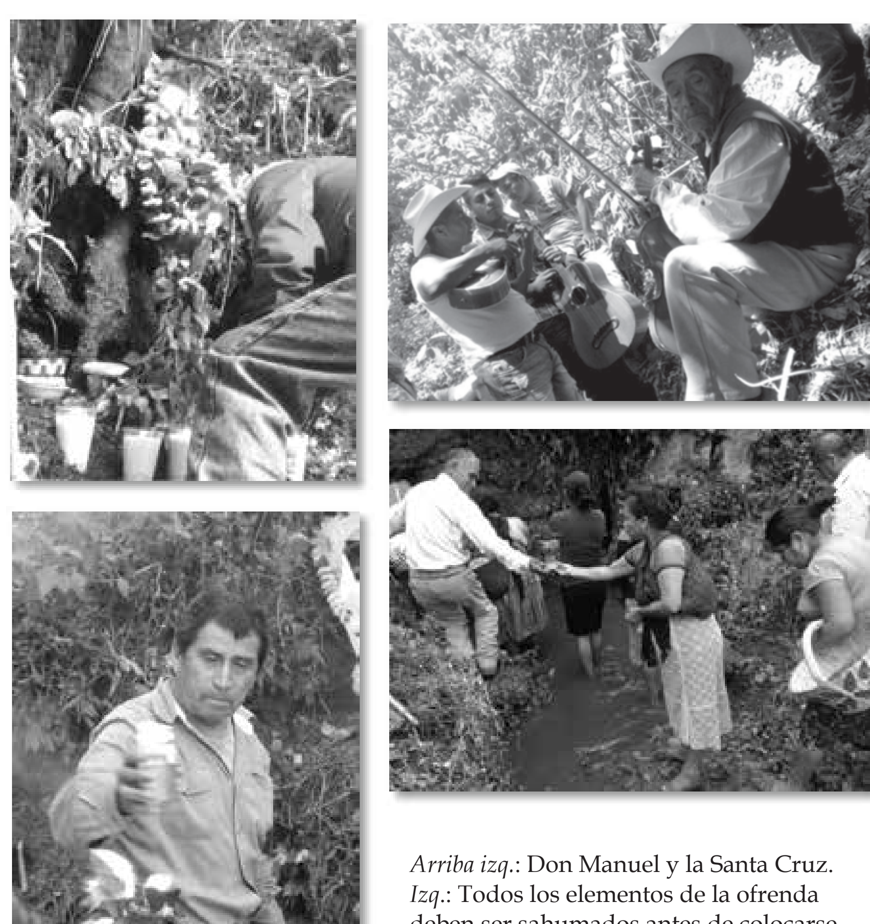
bendecidas las cruces presentadas al igual que las canastas con ofrendas y la comida que se repartió, después de la ceremonia, a todos los presentes.

Algunos se retiraron después de comer; otros cuantos subimos por un camino estrecho que daba a una pequeña barranca para ofrendar al manantial conocido como El Cirio.

El resto de la tarde visitamos diferentes puntos del territorio Nicolaseño, marcados por lugares sagrados del líquido vital. De los seis puntos saludados, sólo en cuatro (Xäte, Ñagoyo, Goscu y Naxido) se realiza la ceremonia completa, pues se trata del manantial principal y sus caudales. Después de entregar la ofrenda se reza un rosario; además, el encargado de la ceremonia debe aventar agua con una jícara en dirección al Sol, *para avisarle a Dios que se le está agradeciendo.*

La religiosidad popular en San Nicolás es particular, pues al ser atacada por el protestantismo, ha encontrado refugio en la práctica del catolicismo. Los símbolos y rituales han sido resignificados bajo términos de la Biblia. Si bien la ceremonia de la Santa Cruz es la ocasión para ofrendar al agua como elemento primordial de la vida y al binomio montaña-tierra (abuelo-abuela) reconociendo la jerarquía de los ancestros míticos; la cruz representa el lugar donde murió Jesús y el agua, a su vez, es la sangre derramada de Dios. Según comenta don Manuel, la ceremonia se basa en el pasaje bíblico del profeta Elías y la sequía. (Entrevista a Manuel Remigio García, especialista ritual de San Nicolás, 10 de marzo 2017).

En San Nicolás ya no existen los badis o chamanes. Ante la desacreditación y el estigma que colocaron los evangelistas sobre ellos por señalarlos como *brujos* y difundir que hacían "cosas malas, cosas del diablo", la gente dejó de creer y acudir a ellos. Éstos fueron muriendo sin dejar relevos. Las ceremonias que persisten, como la de la Santa Cruz, son recreaciones de lo que personas como don Manuel atestiguaron con los viejos badis, pero reconocen que ya nadie puede hablar con las entidades, ni curar o hacer "recortes" porque no tienen la autoridad ni el conocimiento para hacerlo.



Arriba izq.: Don Manuel y la Santa Cruz.
Izq.: Todos los elementos de la ofrenda deben ser sahumados antes de colocarse.
Arriba der.: Trío de cuerdas en el Cirio.
Fotos: Fotos: Marisol Vargas.

Arriba: Grupo de mayordomos durante el Recorrido de las Seis Aguas.
Foto: Guadalupe Ramírez

Tampoco se realizan veladas, pues los oratorios fueron destruidos. Sin embargo, este ritual es imprescindible, pues si no se hace, *no se verá el agua*.

El recorrido finalizó en la iglesia para entregar las últimas flores que quedaron. En el atrio ya estaba reunido un grupo de personas para el convivio final y la degustación de unos picosísimos tamales.

III. La noche en Tenango de Doria

Siguiendo con la buena racha, recibimos la llamada de otra colega que se encontraba en Tenango de Doria, quien nos avisó que al día siguiente se llevaría a cabo el ritual de la Santa Cruz en el Cerro Sagrado, también conocido como el Cerro Brujo.

El tres de mayo amaneció con neblina, llovizna y viento. Mi amiga y yo bromeamos para burlar al frío, mientras nos dirigimos, en calidad de paletas congeladas, hacia el cerro, aludiendo a que no debíamos quejarnos, ya que un día antes fuimos a pedir el agua. Lo que no sabíamos era que en Tenango también habían ido a visitar las aguas para ofrendarlas y además habían pasado toda la noche en vela, danzando en un oratorio.



La canasta. Ésta debe de bailar durante toda la ceremonia (día y noche). Contiene a las antiguas y sus ofrendas. Foto: Marisol Vargas

En un punto de la carretera Tenango-Tulancingo, conocido como el Potrero, se encuentra el acceso al cerro. Antes de subir, Don Braulio, el badi encargado de guiar el ritual, debe limpiar a cada persona pasando unas ramas por el cuerpo; después le indica cuál de todas las cosas llevadas para el evento debe de acarrear cuesta arriba.

En la cumbre del cerro, encuentro que el espacio natural ha sido intervenido con la construcción de una pequeña explanada sobre la que se yerguen tres cruces blancas hechas de cemento.

En una de las esquinas se acondiciona el espacio en donde un grupo de mujeres cocinará al calor del fuego, mientras que en el altar de las tres cruces se desarrollará el ritual bajo el viento y una llovizna que por momentos crecerá. Tierra, fuego, aire y agua, los cuatro elementos están presentes en este día.



Don Braulio, el badi de Tenango de Doria a cargo del ritual de la Santa Cruz.
Foto: Marisol Vargas

Cuatro camas de ramitos de flores intercalados con recortes de papel componen la base del altar, el cual se complementa con las ofrendas dejadas por los asistentes, la música interminable y la danza. Todo está listo para recibir el mensaje del espíritu del cerro abuelito-abuelita.

No me detendré en la descripción del ritual del cerro[2] ya que, para fines de esta exposición me interesa más la ceremonia realizada en el oratorio; pero sí quiero mencionar que el contraste con lo visto en San Nicolás es grande.

Tenango es cabecera municipal y su población, además de ser mayor, se compone de indígenas y mestizos. El ritual sí es ejecutado por un badi y presenta los elementos tradicionales como recortes, limpias, el sacrificio de un borrego como parte de la ofrenda y la manifestación de la entidad sagrada en una persona que *canta* o transmite el mensaje del cerro. Mientras que en Tenango el evento se hace público y con una gran asistencia incluyendo, sobre todo, a personas externas y mestizas (entre las que destacamos los propios investigadores), en San Nicolás guarda un tinte de ilícito y se realiza sólo entre locales. Se contraponen la apertura al exterior de uno y la censura interna del otro, provocado por la influencia protestante.

Quizás un factor para la apertura seamos los propios investigadores, quienes registramos y difundimos este tipo de eventos. Pude observar la presencia de gran cantidad de maestros y alumnos de la Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo, así como de la UAM —quienes filmaron todo el evento—; estaba también una antropóloga italiana, y nosotras mismas.

---

[2] Con el indicador de búsqueda "ritual del cerro sagrado" se puede encontrar en You Tube una grabación del año 2014 que es exactamente igual a lo que presencié en el 2016.

Don Braulio es ya un personaje conocido y referente para quienes trabajan esta zona; algunos comentan que, de tantas entrevistas que le han hecho, ya hasta sabe lo que uno quiere escuchar. Además, su trabajo como chamán es requerido por personas de diversos lugares, indígenas y no indígenas. Es así como el cerro sagrado se ha ido llenando, año con año, de curiosos y observadores.

La apertura es positiva en el sentido de la no discriminación, de conocer y coexistir con otras concepciones del mundo, pero me pregunto hasta qué punto podemos ser invasivos y hacer de estos rituales una exhibición, y si esta calidad de exhibición no le resta sacralidad o sentido. Por cierto, ¿cuál es el sentido de que "el otro" abra su conocimiento hacia nosotros; por qué nos permiten o incluso invitan a estar ahí?



Foto: Marisol Vargas

Lo cierto es que, personalmente, sentí dos atmósferas muy distintas en cada uno de los lugares. Ya que llegué ahí por casualidad y no exactamente en plan de investigación, me propuse vivirlo como una experiencia mística, a dejarme llevar por los sentidos y las emociones. La cúspide de este experimento ocurrió después de visitar al cerro sagrado. Durante la noche.

Aprovechando los últimos rayos del sol, guiadas por la italiana, mi amiga y yo nos internamos en un sendero boscoso. Seguimos su paso acelerado para atravesar una pequeña barranca, pisando con cautela la tierra humedecida y las piedras resbalosas. Nos perseguía la oscuridad y a su vez, comenzaba la persecución de las luciérnagas a la noche. Nunca antes había visto a esos insectos.

Una música distante señaló el camino por seguir a través de la neblina. Llegamos al oratorio. Un pequeño cuarto aislado, en medio del bosque. La atmósfera nocturna se extendía hacia el interior del lugar, pues la única luz era emitida desde el altar que se encontraba alumbrado por una gran cantidad de ceras. Frente al altar, un grupo de mujeres bailaba al ritmo de la música, interpretada por un trío de cuerdas que se iba alternando con una banda de viento; al trío se sumaban un teponaztle (tambor acostado y elemento femenino) y un huéhuetl (tambor parado, elemento masculino). Sobre el suelo, a los costados de la entrada, yacían los cuerpos dormidos de las personas que habían iniciado el ritual desde la noche anterior. A diferencia de la cantidad de gente que acudió al cerro, en el oratorio podemos ver la presencia exclusiva de habitantes de la comunidad.



Foto: Marisol Vagas

Nos incorporamos a la danza. Muevo los pies suavemente mientras estudio el ritmo que llevan las demás; al poco rato imito sus movimientos. A la danza se integran ocasionalmente algunos hombres mayores, entre ellos el mayordomo y dueño del oratorio. Don Braulio, el chamán, pasa el sahumerio en repetidas ocasiones sobre el altar, y la concurrencia, de vez en cuando, toca una campana "para abrir los portales". La mujer del badi baila mientras carga un gran canasto sobre la cabeza, es el mismo que se bailó en el cerro, durante la tarde. El canasto va cambiando de manos a lo largo de la noche y no debe parar de bailar.

El compás repetitivo y la dulzura del violín intensifican por momentos las luces de las veladoras; pareciera que el fuego observado se compenetra con el calor de los cuerpos en movimiento.

Repaso los elementos del altar. En el lado izquierdo, entre flores y veladoras, hay un baúl de madera; en diferentes puntos figuran imágenes de santos católicos. Hay platos con comida y botellas con

refresco. Colgados de extremo a extremo, arriba del altar, brillan unos adornos circulares de papel metálico, y a los lados, una tira de recortes hechos en papel blanco. Abajo del altar, sobre el suelo, se encuentra una cruz de madera adornada con flores.





Fotos: Marisol Vargas

Salí a tomar el aire para evitar el sueño. Volví a entrar a las tres de la mañana, decidida a ofrendar mi danza a cambio de una petición por la salud de mi padre.[3]

Para mi sorpresa ya eran pocos los que bailaban; el resto dormitaba en las sillas. Incluso los músicos lucían exhaustos y cabeceaban durante la ejecución. Me puse a bailar; estaba concentrada en la luz y pensando en mis asuntos personales, cuando alguien me dio el canasto. Sin saber qué cargaba, lo coloqué sobre la cabeza como habían hecho todas y seguí bailando. Estaba emocionada, porque aunque ignoraba lo que contenía el cesto, sabía que se trataba de algo sagrado. Me sentí privilegiada: estaba en medio de gente totalmente desconocida, pero compartiendo algo significativo para ellos y, a la vez, haciéndolo significativo para mi vida.

---

[3] "El rito se encuentra en el nivel del comportamiento del hombre y se sitúa en la línea de lo sagrado vivido. En todas las religiones, el hombre que realiza un rito hace un gesto significativo para su vida. Espera de él eficacia y beneficios." (RIES, 1995: 54)



Después de un rato, el peso del canasto comenzó a distraerme. Ya no hallaba cómo acomodarlo en mí, y tenía miedo de que se me cayera. Lo peor fue que para entonces, era la única persona bailando, pues ya todos estaban sentados o recostados en el piso. Afortunadamente, la mujer del badi y otras dos se levantaron para sahumar y reiniciar la danza. Aproveché para entregarles la canasta y salí del lugar, eran las cinco cuarenta y cinco de la mañana.

A las 7 repartieron el desayuno que consistió en mole con pollo y refresco. Después de almorzar, muchas personas se fueron. En el oratorio, continuó la danza hasta las 10 de la mañana del cuatro de mayo.

Tratándose de un oratorio familiar, el ritual finalizó con la presencia de los parientes del dueño del recinto. En su mayoría jóvenes, residentes de Estados Unidos, que estaban de visita para la fiesta. Mientras don Braulio realizaba limpias a quienes la requerían, el mayordomo y su esposa bajaron el baúl del altar. En él fueron depositando, amorosamente, el contenido de la canasta: *las antiguas*. Se trata de muñecos de tela rellenos de semillas que representan a los ancestros de la comunidad; éstos se envuelven individualmente en servilletas de tela y se acompañan de sus ofrendas.

Afuera, la banda de viento tomó su segundo aire y tocó con enjundia.

Nosotras nos despedimos para dejar a la familia en su convivo e iniciamos el camino de vuelta.

Mientras camino feliz, sorprendida, ensimismada, me pregunto en qué creo…

EPÍLOGO

NOTAS DE CAMPO

Que los manantiales brotan de las cuerdas de un violín.
Que la semilla se crece con danza y niebla.
Que la noche es larga, huele a incienso y tiene cuerpo de luciérnaga.
Y el cerro milagroso…
Y el oratorio iluminado…
En los ojos extasiados de las flores desveladas.
Crecerá un misterio de tierra y agua.

BIBLIOGRAFÍA

BÁEZ CUBERO, María de Lourdes (coord.),

2012 *Los pueblos indígenas de Hidalgo: Atlas etnográfico*, INAH-Gobierno del Estado de Hidalgo-Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo.

GALINIER, Jacques,

2016 *Una noche de espanto. Los otomíes en la obscuridad*, México: UICEH/SEP/Societé d'ethnologie/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

GARRETT RÍOS, María Gabriela,

2013 *Identidad y alteridad entre los pentecostales otomíes de la Sierra Otomí-Tepehua*, tesis doctoral, México: Universidad Veracruzana.

GUBER, Rosana,

2015 *La etnografía: método, campo y reflexividad*, México: Ed. Siglo XXI.

LAZCARRO SALGADO, Israel,

s.d. "Pueblos indígenas de México y agua: Otomíes de la Huasteca", en *Atlas de culturas del agua en América Latina y el Caribe*, México: INAH. Consultado en: filosofía.uaq.mx/yaak/fils/otomí/isc/aguaot.pdf

LENZ, Hans,

1984 *Cosas del papel en Mesoamérica*, México: Editorial Libros de México.

RIES, Julien (coord.),

1995 *Tratado de antropología de lo sagrado (I) Los orígenes del homo religiosus*, España: Simancos Ediciones.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Sergio,

2016 "La desterritorialización de lo sagrado: el Carnaval de Santa Ana Hueytlalpan y la migración trasnacional a los Estados Unidos de Norteamérica" *in*: *Memorias del XIX Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México* (formato digital), Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala.

VARGAS FLORES, Marisol,

2015 "Lo sagrado: ¿un misterio para la antropología? Algunas reflexiones" *in*: *Revista de Filosofía Hodos* (publicación electrónica), año 4, vol. 4, no. 6, Universidad de Cartagena.

La Antropología como puente entre la visión religiosa de los pueblos indígenas y las crisis ambientales en el siglo XXI*

Pablo Alejandro Godínez Ferrel†

Abstract: *Las grandes crisis ambientales, desde la perspectiva de autores como Enrique Leff y Boaventura de Sousa, han sido generadas desde el pensamiento humano. Sin embargo, la forma de contrarrestarlas y construir un mundo sostenible podría estar al alcance de algo tan simple como abrirnos al diálogo con la gran diversidad cultural existente en el género humano. ¿Realmente es algo sencillo emprender un diálogo auténtico, o lograrlo requiere de replantear las bases mismas de la manera en que construimos el conocimiento? En este emprendimiento que tiene como objetivo final la búsqueda de la dignidad de la vida y su sostenibilidad, la antropología juega un papel crucial permitiendo el entendimiento entre distintas culturas.*

Palabras clave: *Antropología, religiosidad popular, pueblos indígenas, ecología, medio ambiente.*

Una pregunta que como investigadores no debemos olvidar hacernos constantemente es ¿cuál es el propósito de nuestro trabajo, de nuestras investigaciones y disciplina? Preguntarnos esto puede evitarnos caer en el estancamiento e incluso lograr que nuestra labor

---

* Ponencia leída el 15 de marzo de 2017 en la ENAH.

† Licenciado en Antropología Social y maestro en Historia y Etnohistoria, por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Desde el año 2007 se unió al grupo de trabajo del proyecto eje de conservación del patrimonio cultural y ecológico en los volcanes, dirigido por la Dra. Margarita Loera Chávez, con la temática de antropología del campesinado y la relación del ser humano con su entorno.

signifique una aportación a favor de la humanidad. En particular, este trabajo está enfocado hacia el papel de esta disciplina en los conflictos ambientales en territorios indígenas, con un carácter teórico, reflexivo, propositivo, y que busca generar diálogos respecto a este tema, que encaminen el rumbo de la ciencia al servicio de la vida.

Existen diversos ámbitos posibles, ya que nuestra disciplina es sumamente diversa y versátil. Para encontrar dónde podemos trabajar de esta manera constructiva, basta con acercarse a cualquier conflicto o situación que atente contra la paz y la dignidad de la vida, y enfocar todos nuestros esfuerzos a combatir esa situación. El ejemplo sobre el que trabajaremos es sobre las barreras que crean las diferencias culturales y las crisis ambientales. Estas han sido relacionadas de una manera acertada por algunos antropólogos y por organismos como la UNESCO, como parte de un mismo problema.

En mi experiencia como investigador he encontrado un propósito particular para mi propio trabajo, el cual ha sido desarrollado por diversos científicos sociales como Boaventura de Sousa y Enrique Leff, esto es, la traducción intercultural. Estos dos pensadores tienen en común la búsqueda, en las formas del pensamiento, de la respuesta a muchos conflictos sociales y humanos. Específicamente en la epistemología, es decir, en cómo se construye el conocimiento.

Como antropólogos, entendemos que la construcción del conocimiento en la especie humana se da en una amplia diversidad de formas, y muchas veces, resulta difícil para cierta cultura, entender ideas, conceptos y prácticas que para otra son cotidianas. La traducción intercultural se trata justamente de crear puentes que permitan el entendimiento mutuo entre distintas culturas.

Esto en la actualidad cobra una gran importancia por un problema que de Sousa identifica como *injusticia cognitiva.* Esto es "la idea de que existe un sólo conocimiento válido" (De Sousa, 2011: 16), y la civilización moderna tiene la tendencia de cometer este tipo de injusticia todo el tiempo, descalificando de diversas maneras los conocimientos de otras culturas.

Sin embargo, hay quienes piensan que para las crisis económicas, políticas, sociales y ecológicas, etc., que vivimos actualmente, pueden encontrarse respuestas en la gran diversidad de conocimientos

y visiones del mundo de otras culturas; pues para esas crisis, la visión occidental del mundo no ha podido encontrar soluciones contundentes.

El caso de la crisis ecológica es complejo y no puede entenderse sin sus causas económicas, políticas, sociales y por supuesto, epistemológicas.

La crisis ambiental actual es evidente; la observamos en el día a día en nuestro entorno inmediato. Es notable por ejemplo, la insostenibilidad de nuestra metrópoli capitalina. La vivimos en la falta de agua en colonias populares, en la mala calidad del aire que respiramos, la inconmensurable cantidad de basura que se genera todo el tiempo, la reducción de la vegetación nativa a reservas ecológicas, los megaproyectos que amenazan los territorios indígenas, etc.

La crisis, sin embargo, es mundial. Como muestra está el conocido problema del cambio climático, que ha sido motivo de numerosas reuniones a nivel internacional. Algunas destacadas fueron la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano de Estocolmo en 1972, el Protocolo de Montreal de 1987, la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático de 1992, el protocolo de Kyoto de 1997, y la Conferencia sobre el Cambio Climático de París de 2015.

Los constantes foros internacionales dedicados a ese tema dejan ver la urgencia de soluciones; sin embargo, como se mencionó, podemos observar los efectos de este problema en nuestro entorno inmediato. Este es el caso de dos de las montañas más emblemáticas que rodean la Cuenca de México: el Popocatépetl y el Iztaccíhuatl.

En menos de dos décadas, de manera paulatina, han disminuido los glaciares de los volcanes Popocatépetl e Iztaccíhuatl: la temperatura promedio era de cero o un grado bajo cero y ahora es de un grado centígrado. La cubierta de hielo favorecía la recarga de los acuíferos; pero ahora el agua se va a las partes bajas de la zona, con riesgo de provocar inundaciones, y además, el clima se ha transformado, advierten expertos.

Este es uno de los efectos que se han comenzado a observar en México a causa del cambio climático, cuyas manifestaciones en el mundo ya son innegables para los científicos. Así, en este momento la pérdida de glaciares, el aumento de la temperatura, la presencia de huracanes más intensos

—tan sólo en 2005 ocasionaron al país daños por 5 mil millones de dólares—, y la escasez de agua, son los rasgos visibles de este fenómeno (Enciso 2007: 47).

Los efectos de la crisis ambiental global se vuelven visibles en todos los niveles, lo cual ha llevado a muchos sectores de la población a cuestionarse las bases de su civilización.

[…] la crisis ambiental. Esta conmoción del mundo es la expresión de una crisis civilizatoria: de una falla en los modos de comprensión del mundo y de construcción del conocimiento que constituyeron e instituyeron la racionalidad de la modernidad; del modo hegemónico de producción del mundo que diseñó formas insustentables de habitabilidad de la tierra y ha desencadenado un proceso progresivo de degradación ecológica del planeta (Leff 2014: 9)

Enrique Leff menciona que la crisis ambiental comenzó en la década de 1970 (Leff, 2014: 142). Se puede dar cuenta de esto con la celebración de la conferencia de Estocolmo de 1972, pues fue la primera conferencia de la ONU sobre cuestiones ambientales internacionales. Esta conferencia, junto con la Declaración de Estocolmo sobre el medio ambiente humano (16 de junio de 1972), fue la respuesta a una serie de situaciones críticas del medio ambiente, pues pusieron en duda la sostenibilidad de la civilización moderna.

Sin embargo, la crisis ambiental aún no es una prioridad frente al tema financiero para los países hegemónicos. Prueba de ello es la postura de Estados Unidos ante el protocolo de Kioto de 1997. En esa ocasión, el entonces presidente Bill Clinton firmó el acuerdo, pero el congreso de su país no lo ratificó, por lo que su adhesión sólo fue simbólica hasta el 2001, año en el que el gobierno de George W. Bush se retiró del protocolo, tal como se puede leer en esta nota periodística:

El presidente de EE.UU., George W. Bush, se retiró del protocolo en 2001, con el argumento de que éste dañaría gravemente la economía de su país.

La Casa Blanca estima que el tratado está llamado al fracaso, parcialmente porque no exige a los países en desarrollo un recorte de las emisiones de gases.

Dos de estos países, China e India, se encuentran entre los mayores emisores de gases de efecto de invernadero.

Estados Unidos considera que el tratado es injusto y permitiría a estos países "no industrializados", pero con grandes industrias contaminantes, obtener ventajas, debido a que no tendrían que dedicar grandes inversiones para cumplir con el protocolo.

Sin embargo, Washington dice apoyar la reducción voluntaria de las emisiones y la aplicación de nuevas tecnologías (BBC Mundo, 2005).

Son interesantes para este análisis las razones por las cuales el gobierno de Bush se negó a ratificar este protocolo, pues su mayor interés, abiertamente, es la competitividad económica. ¿Por qué razón se ratificaría un tratado que dará ventaja comercial a sus competidores (India y China)? En palabras del mismo Bush sobre los objetivos del protocolo: "*have a negative economic impact, with layoffs of workers and prices increases for consumers*" (Sanger, 2001); es decir, el impacto económico tiene mayor peso para tomar decisiones sobre una emergencia mundial.

En este mismo tenor, Boaventura de Sousa (2011: 11-13) hace una comparación interesante entre dos foros internacionales que se celebraron en 2011, con apenas unos días de diferencia: El Foro Económico Mundial de Davos (Suiza) y el Foro Social Mundial en Dakar (Senegal).

En el foro celebrado en Europa, los temas de discusión se centraron sobre todo en cuestiones financieras, *the growing world inequality,* y los problemas que derivan de ello, como la gobernabilidad, estabilidad, estados débiles, tráfico, terrorismo, etc. Curiosamente, son temas muy parecidos a los tratados en el IV informe de gobierno de Enrique Peña Nieto, del periodo 2015-2016, en donde se presentaron cinco puntos: México en paz, México incluyente, México con educación de calidad, México próspero, y México con responsabilidad global (Peña, 2016). Coincidiendo con los temas tratados en Davos, están los puntos de *México próspero,* que trata sobre el fortalecimiento de la macroeconomía, y el de *México en paz,* el cual tenía un fuerte peso en la gobernabilidad, la estabilidad interna, el combate al crimen organizado, y un punto titulado "Fortalecer la inteligencia del Estado Mexicano para identificar, prevenir y contrarrestar riesgos y amenazas a la Seguridad Nacional", sobre los trabajos realizados en materia militar, entre otras cosas, como prevención de desastres y combate a la desigualdad.

Por otro lado, en el Foro celebrado en África, los temas de discusión fueron el desgobierno que existe, la desregulación de los capitales financieros que han creado dicha situación de desgobierno. Pero sobre todo, estos temas estuvieron dentro de un contexto de dar voz a otros conocimientos, no sólo los occidentales. Esto incluye conocimientos ancestrales, otras costumbres, raíces, maneras de gobernar, otras formas de democracia, de interculturalidad, de etnia, de nacionalidad, etc. (de Sousa 2011: 13).

Cada vez más personas se dan cuenta de que el problema es tan profundo, que no podría resolverse sin un cambio radical en nuestro modo de vivir y de pensar. Los programas creados para enfrentar esta crisis parecieran insuficientes; por eso, Boaventura de Sousa critica el hecho de que vivimos en un tiempo de preguntas fuertes y respuestas débiles, y menciona que es necesario un cambio de civilización, sobre todo en la gestión ambiental (De Sousa 2011: 14).

> […] Nos parece que los cambios tienen que ser de civilización, de largo plazo, ya que la situación actual no se resuelve en tres años. Y esto es un problema real, porque no estamos hablando de producción material sino de mentalidades, de sociabilidades, de maneras de vivir y de convivir. Por ello aquí hay una contradicción entre la urgencia de los cambios y la transformación civilizatoria que se requiere. (De Sousa 2011: 14).

El cuestionamiento al que buscamos llegar es el cómo abordamos nuestra realidad, cómo conocemos. En un manual sobre epistemología de las ciencias sociales, editado por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, se dice que el conocer es un proceso a través de cual un individuo se hace consciente de su realidad, y en éste se presenta un conjunto de representaciones sobre cuya veracidad no existe duda. (Martínez 2007: 170).

Aquí entran los conceptos de epistemología y de ontología. Ambos son usados dentro de la teoría crítica para reflexionar sobre el "cómo conocemos". Normalmente hacemos epistemología científica para revisar cómo abordamos el conocimiento desde las ciencias. Lo que a mi parecer estamos realmente haciendo es una *epistemología de la cosmovisión*, o en términos más sencillos, un cuestionamiento de las bases sobre las que construimos nuestro propio pensamiento.

[…] existe otra versión del conocimiento, a la que comúnmente se llama cosmovisión, o concepción del ser, asumiéndola como el principio y presupuesto de todas las cosas. La esencia de esta concepción antepone la percepción al saber, se fundamenta en que, antes de identificar el objeto de conocimiento dentro de una categoría, lo percibimos como alguna cosa, un ser y este ser se antepone a las cosas que la lógica del lenguaje llama especie, género o categorías. Es comunicable universalmente, es omnipresente. Es por ello que no es posible concebir el pensamiento sin él, ya que él inunda todas las cosas. Una vez hecho este planteamiento, es propio admitirlo como una forma de conocimiento. Sin embargo, no se haría justicia ubicándolo dentro del conocimiento científico. Es por ello que lo denominaremos conocimiento holístico. (Martínez 2007: 171-172).

Es un conocimiento holístico porque permea nuestro razonamiento sobre todas las cosas. De esa forma de entendimiento se derivan las acciones cotidianas, las decisiones, los sistemas de valores, etc. En antropología, éste es un término común, definido por Johanna Broda como "una visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre". (Broda 2001: 16).

Así, se entiende que la crisis ambiental tiene su origen profundo como un problema epistemológico, que deriva del cómo entendemos la relación del individuo con su entorno. Se habla entonces de una crisis ambiental en los tiempos modernos, pero Leff cuestiona la misma palabra *ambiente*.

La crisis ambiental es el resultado de esta construcción social. Ésta no es una crisis ecológica entendida como un desarreglo o una disfuncionalidad intrínseca al orden ecológico. El ambiente no es un entorno. El ambiente es un concepto epistemológico que emerge como campo de "externalidad" del *logocentrismo* de las ciencias, el espacio ontológico que queda fuera del interés –lo excluido, lo negado, lo impensado, lo otro- de los paradigmas de la ciencia positiva (Leff 2014: 142).

Esta negación del entorno es similar a lo que Marx llamaría la *enajenación* del trabajo, pero en este caso sería una enajenación de nuestro entorno. Al estar enajenados del entorno en que vivimos, negamos también la responsabilidad que implica la propia existencia; así, vivimos en un espejismo en el cual nuestras acciones cotidianas,

palabras e incluso pensamientos no tienen consecuencia alguna en nuestro entorno. Vivimos en una enajenación de la inseparabilidad de nuestra vida con su entorno, o *esho funi.* Este concepto fue desarrollado por Nichiren Daishonin, monje budista del Japón en el siglo XIII, y denota que un ser vivo y su entorno son una sola dinámica integrada (SGI, 2017). La conciencia de ello nos vuelve responsables de cada acción que llevamos a cabo. Estar enajenados de dicha conciencia deriva en un comportamiento irresponsable con el entorno.

La modernidad misma, según Enrique Leff, es el periodo de la historia caracterizado por la disyunción de la naturaleza y la cultura, y estas formas de entendimiento social han legitimado reglas, conducido políticas, orientado acciones marginado prácticas y enjuiciado comportamientos (Leff 2014: 93-94).

> En la era de la globalización, la crisis ambiental no es el único problema emergente de escala planetaria. Junto con el riesgo ecológico y la degradación ambiental surgen nuevos y se agudizan viejos problemas sociales: la creciente economización del mundo y concentración de la riqueza; el choque entre culturas, el fundamentalismo ideológico-político, la violencia social y el terrorismo; la inseguridad alimentaria, la desigualdad social y la pobreza; la corrupción de la sociedad y la narcopolítica. Ante estos signos de ignominia surgen como antídotos al totalitarismo los nuevos derechos humanos, una ética ecológica de la vida y el pensamiento complejo; la equidad de género y el vago propósito de un cosmopolitanismo planetario. En este contexto, lo que está en juego, en la globalización, no es el crecimiento estable y sostenible de la economía, sino la construcción de bases ético-políticas para un mundo sustentable, de convivencia en la diversidad y la diferencia (Leff 2014: 96).

Al comienzo de este texto mencionaba la denuncia de Boaventura de Sousa respecto a la injusticia cognitiva. La gravedad de este hecho radica en que niega la diversidad. Negar la diversidad equivale a negar la vida misma, pues la mayor riqueza de la vida yace justamente en la diversidad. La inmensa variedad de especies en nuestro planeta es el libro de historia que cuenta la odisea de la vida. La existencia de una enorme variedad de culturas, no es otra cosa que el resultado del triunfo de la supervivencia de una especie. Pensar que hay un solo conocimiento válido significaría negar la vastísima experiencia del género humano, la cual nos ha permitido conocer

profundamente cada rincón que habitamos del planeta, pues, cada cultura es resultado de miles de años de experiencia en la relación con su entorno. Cada mito, taxonomía y hasta estructura lingüística son producto de la creatividad humana, en su búsqueda del éxito como grupo a lo largo del tiempo. Dicho éxito implica, además, la supervivencia a largo plazo, y cada cultura milenaria representa el desarrollo de una forma de relacionarnos con el medio.

Quienes comenten la injusticia cognitiva asumen el papel de lo que Matthew Lipman llamó el anti-dialógico.

El anti-dialógico, dominador por excelencia, pretende en sus relaciones con su contrario, conquistarlo, cada vez más, a través de múltiples formas. Desde las más burdas hasta las más sutiles. Desde las más represivas hasta las más almibaradas, cual es el caso del paternalismo (Lipman 1998: 87).

¿Cómo combatir la injusticia cognitiva? La solución es abrirnos al diálogo auténtico. Reflexionar sobre nuestros propios prejuicios que crean barreras y nos hacen descartar a los demás, para cambiarlos por un respeto profundo, a fin de crear puentes y escuchar planteamientos distintos a los que estamos acostumbrados. Estar dispuestos a que el otro nos transforme es emprender un diálogo auténtico.

Para poder distinguir cuándo estamos respondiendo con prejuicio hacia una forma de conocimiento, descartándola, la propuesta de Boaventura de Sousa sobre la sociología de las ausencias puede ser de gran utilidad. Según este autor, hay cinco maneras de invisibilizar a un grupo o a sus conocimientos, o como él lo llama; cinco maneras de producir ausencia o no existencia. Éstas son: tratarlo de *ignorante, retrasado, inferior, local o particular* y finalmente, de *improductivo o estéril*.

La primera lógica deriva de la *monocultura del saber* y del *rigor del saber.* Es el modo de producción de no existencia más poderoso. Consiste en la transformación de la ciencia moderna y de la alta cultura en criterios únicos de verdad y de cualidad estética. […] Todo lo que el canon no legitima o reconoce es declarado inexistente. La no existenia asume aquí la forma de ignorancia o incultura.

La segunda lógica se basa en la *monocultura del tiempo lineal,* la idea según la cual la historia tiene sentido y dirección únicos y conocidos. Ese sentido y esa dirección han sido formulados en los últimos doscientos años: pro-

greso, revolución, modernización, desarrollo, crecimiento y globalización. […] Esta lógica produce no existencia declarando atrasado todo lo que según la norma temporal, es asimétrico con relación a lo que es declarado avanzado.

La tercera lógica es la *lógica de la clasificación social,* la cual se asienta en la monocultura de la naturalización de las diferencias. Consiste en la distribución de las poblaciones por categorías que naturalizan las jerarquías. […] De acuerdo con esta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de una inferioridad insuperable, en tanto que natural. Quien es inferior y, por consiguiente, no puede constituir una alternativa creíble frente a quien es superior.

La cuarta lógica de la producción de inexistencia es la *lógica de la escala dominante*. […] En el ámbito de esta lógica, la no existencia es producid bajo la forma de lo particular y lo local. Las entidades o realidades definidas como particulares o locales están aprisionadas en escalas que las incapacitan para ser alternativas creíbles a lo que existe de modo universal o global.

Finalmente, la quinta lógica de no existencia es la *lógica productivista* y se asienta en la lógica de los criterios de productividad capitalista. En los términos de esta lógica, el crecimiento económico es un objetivo racional incuestionable y, como tal, es incuestionable el criterio de productividad que mejor sirve a ese objetivo. […] Según esta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de lo improductivo, la cual, aplicada a la naturaleza, es esterilidad y, aplicada al trabajo, es pereza o descalificación profesional (De Sousa 2010: 22-24).

Tenemos ahora una idea de cómo se produce la injusticia cognitiva desde el pensamiento de cada uno de nosotros; de cómo nos convertimos, sin saberlo, en el anti-dialógico. Lo más importante para acercar a los pueblos y emprender un diálogo auténtico creador de paz comienza, como lo dijimos, por un profundo respeto hacia los demás.

Pese a todo, hay ámbitos en donde resulta sumamente difícil la comprensión entre distintas formas de concebir el mundo. ¿Cómo entender, por ejemplo, la lógica de una cultura que toma sus decisiones, adquiere conocimientos y resuelve problemas a través de los sueños, o de la fe, si en nuestro propio contexto esos conceptos no existen? ¿Cómo comprender formas de abordar situaciones cotidianas de formas que jamás podrían haber pasado por nuestras men-

tes? Visiones tan distantes como la que concibe a la tierra como un ser vivo, sagrado, y la que la concibe como un recurso y una oportunidad para la explotación con el fin de resolver las necesidades de la población. Necesitan de un *traductor* para poder llegar a acuerdos y comprender respetuosamente sus puntos de vista.

Para reflexionar sobre esta cuestión, de Sousa Santos ofrece el siguiente ejemplo:

> El filósofo ghanés Kwasi Wiredu clama que en la cultura y el lenguaje de los Akan, el grupo étnico al cual pertenece, no es posible traducir el precepto cartesiano *cogito ergo sum* (1990, 1996). Esto es porque no existen palabras que puedan expresar esta idea. «Pensar», en Akan, significa «medir algo», lo cual no tiene sentido aparejado con la idea de ser. Por lo tanto, el «ser» de «*sum*» resulta también muy dificultoso para explicar, porque el equivalente más próximo es algo como «Yo estoy ahí». De acuerdo a Wiredu, el locativo «ahí» «sería suicida desde el punto de vista de la epistemología y la metafísica del cogito». En otras palabras, el lenguaje permite que ciertas ideas sean explicadas, y otras no. Esto no significa, sin embargo, que la relación entre la filosofía africana y la occidental tenga que terminar ahí. Como Wiredu ha tratado de demostrar, es posible desarrollar argumentos autónomos con base en la filosofía africana, no solo sobre o por qué ésta no puede explicar el cogito ergo sum, sino también muchas ideas alternativas que ella puede expresar y que la filosofía occidental no puede hacerlo. (De Sousa 2010, 58)

De aquí la importancia del papel de la investigación que busca crear puentes para el entendimiento de los pueblos; de la *traducción intercultural* (De Sousa 2010: 57). El papel de los investigadores aquí es el de romper estas formas de invisibilización de la otredad, justamente borrando esa barrera de “Otredad” y logrando ver la humanidad que compartimos, con la dignidad de la vida y la paz siempre como objetivo.

Mencionaba hace un momento el ejemplo de cuando se considera a la tierra como algo sagrado, frente a la postura que la considera un recurso explotable. Pues, precisamente, la mayoría de los conflictos ambientales en territorios indígenas se dan por la invasión de megaproyectos en territorios sagrados.

El papel de la antropología cobra aquí una función clave para el avance de la humanidad, pudiendo ayudar a lograr metas tan tras-

cendentales como por ejemplo, los Objetivos del Desarrollo Sostenible.[1] Menciono éstos, porque su propósito final es el mismo que tiene este artículo: contribuir a crear un mundo donde nadie se quede atrás. Así, puede dejar de ser esa ciencia que en sus inicios se conoció como "la hija bastarda del colonialismo".

Enfocando nuestro trabajo a un noble propósito, no sólo se logra salir de cualquier estancamiento, sino, además, dar un propósito a nuestras vidas y cambiar el rumbo de la historia en el siglo XXI. Puede que esto parezca ambicioso o inalcanzable cundo se piensa en la meta final, pero el simple hecho de avanzar por ese camino constituye, en sí mismo, el logro. Principalmente, los investigadores jóvenes o que están en formación son quienes tienen un mayor potencial para convertirse en estos agentes de cambio. Metas tan grandes como las de los Objetivos del Desarrollo Sostenible se ven maravillosas en el papel, pero nunca se harán realidad si las personas comunes no se unen para lograrlas, esforzándose desde el lugar en donde están, tal como lo ha expresado el filósofo Daisaku Ikeda en su propuesta de paz a las Naciones Unidas del año 2017.

Ninguno de los ODS será fácil de lograr. Pero en la medida en que cultivemos vínculos de empatía con las personas en dificultades y nos dediquemos al empoderamiento, cada uno de nosotros debería ser capaz de hacer que se abra una flor en su entorno inmediato. En esto nadie tiene un papel más valioso que los jóvenes.

La resolución 2250 del Consejo de Seguridad, que mencione antes, recalca la importancia de la participación juvenil en la construcción de la paz. Como ella afirma, los jóvenes tienen el poder de impulsar nuevos avances decisivos en cualquier campo, cuando se les da la oportunidad de involucrarse activamente.

[…] Sus declaraciones nos enseñan que la esencia de la juventud no se encuentra en el pasado ni en el futuro, si no en el deseo de hacer algo en beneficio de otras personas que viven junto a nosotros, en el momento actual.

---

[1] En 2015, la ONU aprobó la Agenda 2030 sobre el Desarrollo Sostenible, una oportunidad para que los países y sus sociedades emprendan un nuevo camino con el que mejorar la vida de todos, sin dejar a nadie atrás. La Agenda cuenta con 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible, que incluyen desde la eliminación de la pobreza hasta el combate al cambio climático, la educación, la igualdad de la mujer, la defensa del medio ambiente o el diseño de nuestras ciudades. *Vid*. UN (2017).

En este tenor, los jóvenes no conciben los ODS —con su lema "que nadie se quede atrás"— como metas que deban lograrse en un lugar lejano o en algún momento futuro. Los ODS se ciñen a la realidad tangible y actual de vivir con otros seres humanos en el mismo planeta, y expresan una forma de vida dedicada a la ardua construcción cotidiana donde todos puedan experimentar la alegría de vivir.

Cuando los jóvenes deciden iluminar el rincón del mundo donde habitan, dan vida a espacios de seguridad que permiten a las personas recuperar la esperanza y la fuerza de seguir viviendo.

La determinación de vivir juntos que se enciende en estos espacios de seguridad da forma a esa sociedad global que no excluye ni deja atrás a nadie, infundiendo valor a las personas que, en otros lugares, confrontan problemas similares. (Ikeda 2017: 19-20).

BIBLIOGRAFÍA

BBC MUNDO

2005 "Las claves de Kioto". BBC mundo.com [en línea]. 10 de febrero de 2005. [Fecha de consulta: 18 de septiembre de 2016]. Disponible en: http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/specials/2005/kioto/newsid_4234000/4234085.stm#top

BRODA, Johanna,

2001 "Introducción", *in*: Johanna BRODA y Félix BÁEZ-JORGE (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad delos pueblos indígenas de México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/FCE, pp. 15-45.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura,

2010 *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguay: Ediciones Trilce.

2011 "Introducción: las epistemologías del Sur", *in*: *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer.* Barcelona: CIDOB Ediciones, pp. 9-22.

ENCISO, Angélica, René RAMÓN, Javier SALINAS y Silvia CHÁVEZ,

2007 "Disminuyen los glaciares de los volcanes Popo e Izta: científicos". en: *La Jornada*, México, 6 de agosto del 2007, p. 47.

IKEDA, Daisaku,

2017 *La solidaridad mundial entre los jóvenes augura una nueva era de esperanza*. *Propuesta de paz 2017*, España: Ediciones Civilización global.

LEFF, Enrique,

2014 *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. México: Ed. Siglo XXI.

LIPMAN, Matthew,

1998 *La Filosofía en el Aula*. Madrid: De la Torre.

MARTÍNEZ, Andrés y Francy RÍOS,

2007 "Los conceptos de conocimiento, epistemología y paradigma, como base diferencial en la orientación metodológica del trabajo de grado", *in*: Francisco OSORIO (ed.), *Epistemología de las ciencias sociales, breve manual.* Santiago: Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales/ Ediciones USCH.

PEÑA NIETO, Enrique.

2016 *4º informe de gobierno. 2015-2016*. México: Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos, Presidencia de la República.

SANGER, David E.

2001 "Bush Will Continue to oppose Kyoto Pact on Gobal Warming". *The New York Times* [En línea], 12 de junio de 2001. [Fecha de consulta: 18 de septiembre de 2016]. Disponible en: http://www.nytimes.com/2001/06/12/world/bush-will-continue-to-oppose-kyoto-pact-on-global-warming.html?pagewanted=all&_r=0

SGI (Soka Gakkai Internacional)

2017 "La unidad de la vida y su entorno". *Soka Gakkai Internacional* [En línea]. Enero 2017. [Fecha de consulta: 15 de noviembre de 2017]. Disponible en: http://www.sgi.org/es/acerca-de-nosotros/conceptos-filosoficos/unidad-de-sujeto-y-entorno.html

UN (United Nations)

2017 *Objetivos de desarrollo sostenible*. UN [En línea]. [Fecha de consulta: 15 de noviembre de 2017]. Disponible en http://www.un.org/sustainabledevelopment/es/objetivos-de-desarrollo-sostenible/

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo

Revista de Teología Misionera de la
Escuela de Teología de la
UIC Universidad Intercontinental, A.C.

La suscripción a la revista
(dos números)
es de $150.00 para México, y
30 dólares para el extranjero.

Favor de depositar a nombre de:
UIC Universidad Intercontinental, A.C.

Ficha de Suscripción

Revista Voces. Diálogo misionero contemporáneo

La suscripción anual a la revista (dos números)
es de $ 150.00 pesos para México
y 30 dólares USA para el extranjero.

Favor de depositar el costo de la suscripción a la cuenta
de Banamex 123187-1 Suc. 241
a nombre de:
UIC Universidad Intercontinental, A.C.

Para transferencias CLABE: 002180024112318717

Enviar sus datos personales (nombre, calle, colonia, código postal, ciudad, país, teléfono, e-mail) y copia de su ficha de depósito a la siguiente dirección electrónica: teologia@uic.edu.mx (con copia para laura.soriano@uic.edu.mx).

Nombre ____

Calle ____

Colonia ____

C. P: ___________ Ciudad ____

País __________________________Teléfono _______________________________

E-mail ______________________________ Suscripción para el año____________

Números ________________________